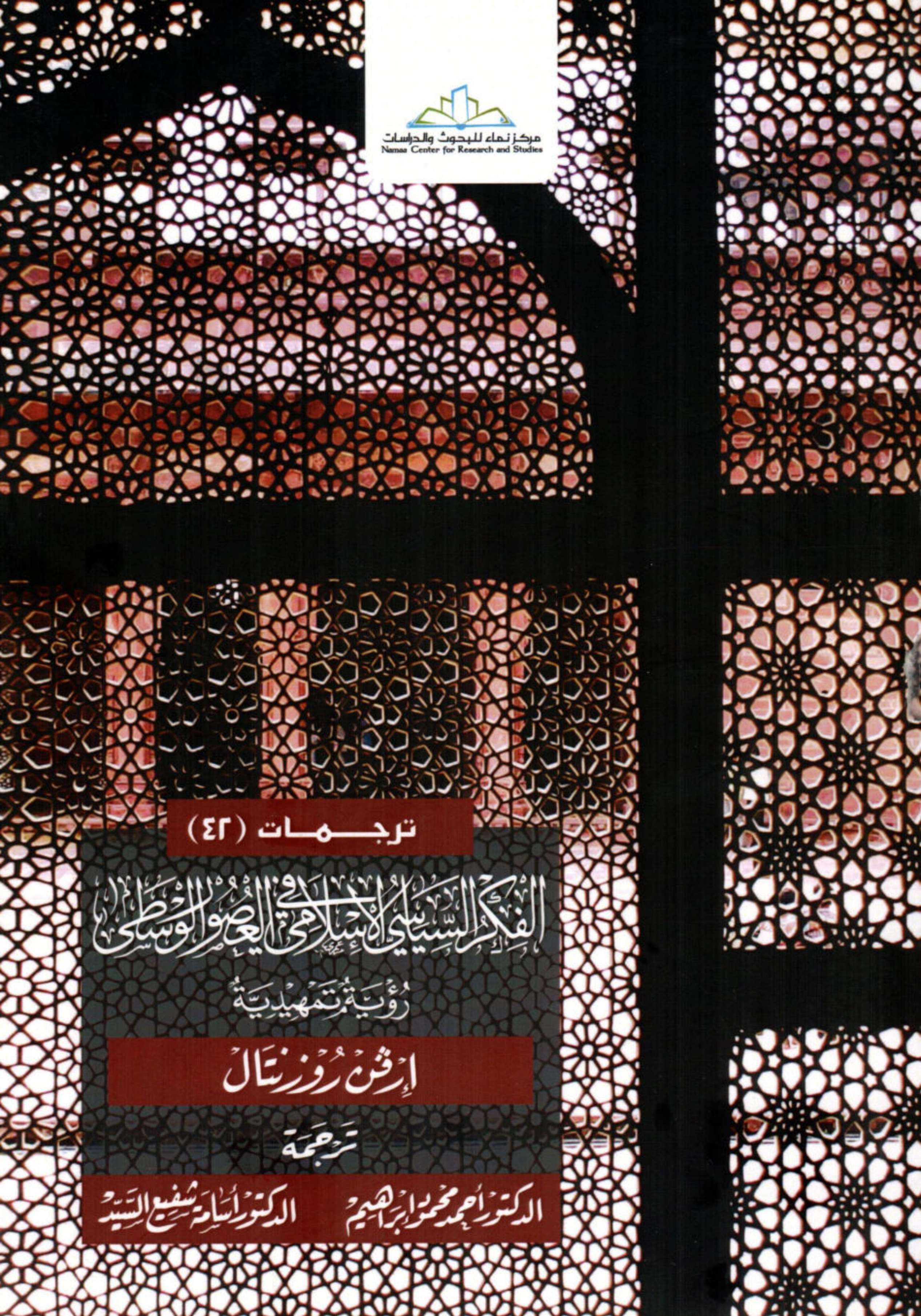

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies
ترجمات (٤٢)
الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطى
رؤية تمهيدية
إرفن روزنتال
ترجمة
الدكتور أحمد محمود إبراهيم
الدكتور أسامة شفيع السيد


الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطى
رؤية تمهيدية







تأليف

إرفن روزنتال

ترجمة

الدكتور أحمد محمود إبراهيم الدكتور أسامة شفيع السيد



الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطى.
المؤلف:إرڤن روزنتال / ترجمة: د. أحمد محمود إبراهيم ود. أسامة شفيع السيد.
هذا الكتاب هو الترجمة العربية لكتاب:
Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline
Author: Erwin I. J. Rosenthal

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٢٠م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر مركز نمــاء».

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

بيروت – لبنــان
info@nama-center.com

روزنتال/ إرڤن

الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطى (مقدمة تمهيدية)، إرڤن روزنتال (مؤلف)،
د. أحمد محمود إبراهيم، ود. أسامة شفيع السيد (مترجمان)

469 ص، (ترجمات ٤٢)

٢٤×١٧ سم

١. الفكر السياسي الإسلامي. ٢. العصور الوسطى. أ. العنوان. ب. السلسلة.

ISBN: 978-996-198-273-0

إهـــداءُ الـمـؤلِّـف

إلى زوجتي

المحتويات

القسم الثاني
الميراث الأفلاطوني

تنبيه المؤلِّف

لقد اكتمل هذا الكتابُ فعليًّا مطلع سنة ١٩٥٥م، ولم يتيسَّر لي النظرُ في الكتابات التي صدرت حول الموضوع بعد التاريخ المذكور.

وأودُّ الإعراب عن شكري وتقديري للعاملين بمطبعة جامعة كمبردج، لقاء ما قدَّموه من مساعدة في مراجعة النسخة المرقومة علىٰ الآلة الكاتبة، والشكر موصولٌ لهيئة النشر التي أشرفت بكل اقتدار علىٰ هذا الكتاب في مراحله المختلفة.

وشكري الخاص لصديقٍ عالمٍ توفَّر علىٰ إعداد كشاف هذا الكتاب، مُؤْثِرًا أن يظل اسمُهُ طيَّ الخفاء.

ملاحظة على الطبعة الثانية

لقد سنحت لي عند إعادة نشر هذا الكتاب فرصةُ تصحيح بعض الأغلاط والأخطاء المطبعية، وإعادة النظر في صياغة قليل من العبارات.

اختصارات

ACR: Erwin I. J. Rosenthal, Averroes' Commentary on Plato's "Republic" (Cambridge University Press, 1956).

AH: Anno Hijrae.

AIJT: E.I.J.R., "Avicenna's Influence on Jewish Thought" in Avicenna: Scientist & Philosopher, ed. G. M. Wickens (London, 1952).

BSOAS: Bulletin, School of Oriental and African Studies, London.

C.E.: Common Era.

EI: Encyclopaedia of Islam.

GAL: C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur (Leiden,1943-9), 2 vols., and Supplementary vols. I, II, III (Leiden, 1937-42).

KAF: E.I.J.R., 'Ibn Jaldun's Attitude to the Falasifa' in Al-Andalus, XX, 1, 1955.

KGS: E.I.J.R., Ibn Khaldun's Gedanken über den Staat (München und Berlin, 1932).

M: E.I.J.R., "Maimonides' Conception of State and Society" in Moses Maimonides, ed. I. Epstein (London, 1935).

MGWJ: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.

MSOS: Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen der Universität Berlin.

NE: Aristotle, Nicomachean Ethics.

PF: E.I.J.R., "The Place of Politics in the Philosophy of Al- Fārābi" in Islamic Culture, XXIX, 3, 1955.

PG: E.I.J.R., "Politische Gedanken bei Ibn Bãgga" in MGWJ, 1937, 3.

PIB: E.I.J.R., "The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Bãjja" in Islamic Culture, XXV, 1, 1951.

PIR: E.I.J.R., "The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd" in BSOAS, XV, 2, 1953.

RSO: Rivista degli Studi Orientali.

SAIPT: E.I.J.R., "Some Aspects of Islamic Political Thought" in Islamic Culture, XXII, 1, 1948.

ZDMG: Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدمة الترجمة العربية

بقلم

د. أحمد محمود إبراهيم

(١)
مركزيةُ الفِعْلِ السياسيِّ في الإسلامِ

ليس الإسلامُ -في صحيح تعريفه- مجرد مذهبٍ نظريٍّ في العقائد أو نظامٍ في العبادات والشعائر الدينية أو نَسَق في الآداب والأخلاق المنبتة الصلة بالمجال العام، ولكنه بالإضافة إلىٰ ذلك دينٌ ذو نزعةٍ سياسيةٍ واضحةٍ لا يُخْطئها الدارسُ المدقِّقُ لهذا الدين، وهي نزعةٌ تدلنا عليها نصوصُهُ المؤسِّسةُ وتجربتُهُ التاريخيةُ الثريةُ سواءً بسواء؛ انطلاقًا من نظرته الشاملة إلىٰ الحياة وفلسفته العامة التي تجمع بين الناحيتين المادية والروحية في بنيةٍ واحدةٍ، ولا تعترف بالفصل الحاسم بين ما يتخذ صفةً دينيةً خالصةً أو ما يندرج تحت باب السياسة المحضة. وأظنني لستُ بحاجةٍ إلىٰ الاستدلال علىٰ صحة هذه الحقيقة الواضحة، التي يوشك أن ينعقد عليها إجماعُ الباحثين في الشرق والغرب جميعًا؛ ومن هنا فلا اعتبار بمن شذَّ عن هذا الإجماع؛ فزعم -لاعتباراتٍ ليس هذا مقام الخوض فيها- أن

الإسلام ليس إلا دعوةً دينيةً أو اعتقادًا رُوحيًا لا تعلُّق له بمسائل الحُكْم وتدبير الشأن العام[١].

وليست حضارةُ الإسلام في جمعها بين الديني والسياسي بِدْعًا بين حضارات العصر الوسيط علىٰ العموم؛ إذ يوشك الفصلُ بينهما في هذه الحضارات أن يكون مستحيلًا. وتحفل مصادرُ التاريخ الوسيط بحشدٍ هائلٍ من الأمثلة الدالة علىٰ ما تركته المعتقداتُ الدينيةُ من أثرٍ جَلِيٍّ علىٰ أشكال الممارسة السياسية في العالمين الإسلامي والمسيحي (بشقيه الأوربي والبيزنطي)، فضلًا عن هيمنة المعاييرِ الدينيةِ علىٰ الحياة الاجتماعية[٢].

لقد بدا الإسلامُ منذ نشأته الأولىٰ حَفِيًّا بالواجب السياسي علىٰ نحو لا يقل عن حفايته بالواجب الديني، بل لعله كان يَعُدُّ الوفاءَ بهذا الواجب الأخير علىٰ الوجه الأمثل رهينًا بتحقيق الواجب الأول. ولا ريب أن هذه النزعةَ السياسيةَ الواضحةَ التي امتاز بها الإسلامُ كانت تُوجِبُ عليه التدخلَ في المجال العام، ومحاولةَ ضبطه وتوجيه مساره، حتىٰ يبدو موافقًا للقانون الإلهي الذي نزل به الوحيُ، والذي اصطلح المسلمون علىٰ تسميته بـ «**الشريعة**». ولهذا يمكن القولُ: إن علاقة السياسة بالدين في التصور الإسلامي هي علاقة الواقع بمنهاج ممارسته وأسلوب إدارته، بمعنىٰ أن السياسة لا ينبغىٰ أن تتخذ مسارًا مناقضًا أو مضادًّا لشريعة الإسلام، بل الواجب أن توافقها قدر الإمكان، وأن تُسايرها في قيمها الكلية ومبادئها الجامعة وأحكامها القطعية.

علىٰ أن ثمة ملاحظتين مهمتين ينبغي إثباتُهما في هذا السياق؛ **أولاهما**: أن أمور الحُكْم والسياسة، ومن بينها «مبحث الإمامة أو الخلافة» التي هي الرئاسة العظمىٰ= ليست كما يقرر الإمامُ الجوينيُّ (ت ٤٧٨هـ) «من قواعد العقائد، بل هي

---

(١) لمزيد من التفاصيل حول صلة الإسلام بالسياسة راجع: محمد ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**، القاهرة، دار التراث، الطبعة السابعة، بدون تاريخ، (ص/ ٢٧، وما بعدها).

(٢) أنتوني بلاك، **الغرب والإسلام: الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي**، ترجمة: فؤاد عبد المطلب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، نوفمبر ٢٠١٢م، (ص/ ٥٥، ٥٧).

ولايةٌ تامةٌ، ومعظمُ القول في الولاة والولايات العامة والخاصة مظنونةٌ في محل التأخِّي والتحرِّي»[٣]. ويعزو الجوينيُّ ما وقف عليه من خبطٍ وتخليطٍ وإفراطٍ وتفريطٍ في مؤلَّفات مَنْ سبقوه إلىٰ التصنيف في باب «الإمامة» إلىٰ أنهم «**يبغون مسلك القطع في مجال الظن**»[٤]. ويلزمُ من هذا التقرير الذي صاغه واحدٌ من أكابر الفقهاء السُّنة أن تدبير الشأن السياسي في العموم ومسألة الإمامة علىٰ وجه الخصوص مما يندرج في فروع الفقه، دون أصول الاعتقاد، خلافًا لما ذهبت إليه الفرقُ الشيعيةُ علىٰ اختلافها من أن الإمامة إنما هي ركنُ الدين وقاعدةُ الإسلام؛ ولهذا اضطر متكلِّمو أهل السنة إلىٰ اعتدادها مبحثًا مستقلاً من مباحث علم الكلام؛ للرد علىٰ الشيعة وتفنيد مقولاتهم، وهي ضرورةٌ ملجئةٌ لم تصرف هذا المبحثَ عن طبيعته.

وأما **الملاحظةُ الثانيةُ** فهي أن الإقرار بالنزعة السياسية للإسلام علىٰ المعنىٰ المشار إليه آنفًا لا يعني أن الإسلام شَرَعَ للمؤمنين به أحكامَ تأسيس الدولة وحدَّد لهم قواعدَ تنظيمها علىٰ وجه التفصيل والتمام، بل الصحيح -بدلالة النص ودلالة العقل ودلالة التاريخ- أنه اكتفىٰ بذكر القيم العامة والمبادئ الكلية التي لا قيام لنظامٍ سياسيٍّ رشيدٍ بغير استلهامها والصدور عنها، تاركًا للفعل الإنساني تعيين الوسائل الإجرائية التي تكفل إخراج هذه القيم وتلك المبادئ العامة إلىٰ حيز الوجود، شريطة عدم الخروج علىٰ حُكْمٍ ثابتٍ من أحكام الإسلام، أو خرق أمر من الأمور المعلومة من الدين بالضرورة. فلو قلنا إذن: إن دولة الإسلام هي الدولة التي يجتهد أصحابُها والقائمون عليها في إقامة بنيانها وتحديد قواعدها المُنَظِّمة علىٰ وفاق القيم الإسلامية وعلىٰ هيئةٍ لا تتعارض مع أحكام الشريعة القطعية= لما جاوزنا الصواب، فيما أرىٰ.

ومهما يكن من شيءٍ، فإن أمر العلاقة بين الديني والسياسي عبر تاريخ الإسلام لم يَجْرِ دائمًا علىٰ صورةِ التناغم والاتساق؛ حيث جدَّت بعضُ

---

(٣) الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم (المعروف بالغياثي)**، تحقيق: عبد العظيم الديب، جدة: دار المنهاج، الطبعة الثالثة، ٢٠١١م، (ص/ ٢٤٤).

(٤) السابق، (ص/ ٢٤٣).

الأوضاع والتحولات التي أفضت بنظام الحُكْم إلىٰ الفصل الجزئي بينهما؛ فلم يَعُد الإسلامُ **علىٰ مستوىٰ النظام الدستوري** -بتحول دولته من الخلافة إلىٰ المُلْك، وانفتاحه علىٰ موروثات الأمم الأخرىٰ وأعرافها المحلية- مهيمنًا علىٰ مفردات الإدارة السياسية وتفاصيلها، كما تراخت قبضتُهُ التشريعيةُ علىٰ دوائر الحُكْم العليا بمرور الوقت شيئًا فشيئًا، وفقد نَسَقُهُ الأخلاقيُّ صفتَهُ الإلزاميةَ للحُكَّام فيما يَأْتُونَ أو يَدَعُونَ من تصرفاتٍ، بل أمسىٰ للدولة منطقُها الخاصُّ (reason of state) الذي لم يكن متسقًا بالضرورة مع الآمر الأخلاقي أو التشريعي أو الديني إجمالًا، وإن ظل الإسلامُ **علىٰ مستوىٰ الأمة والمجتمع** هو المرجعيةَ العُلْيا في مسائل القضاء والتشريع وشئون الاجتماع والثقافة التي خضعت لسيطرة العلماء والفقهاء.

ولعل من المناسب أن نستعرض في إيجاز ما طرأ علىٰ تجربة الحُكْم ونظام السُّلطة في تاريخ الإسلام الوسيط من تحولاتٍ جذريةٍ في الممارسة العملية؛ حتىٰ نتبيَّن أولًا ملامح ما وصفناه بأنه انفصالٌ بين الديني والسياسي في الإسلام علىٰ مستوىٰ إدارة الحُكْم، وكي نوضِّح ثانيًا السياق الذي وضعه كُتَّابُ الفكر السياسي الإسلامي نصب أعينهم وهم يصوغون مقارباتِهم ويؤسِّسون نظرياتهم عن بنية الدولة في الإسلام.

(٢)
تجربةُ الحُكْم في الإسلام الوسيط
تاريخٌ من التحولات

مرت تجربةُ الحُكْم في الإسلام الوسيط -من جهة كونها ممارسةً عمليةً لا من جهة كونها نظريةً فكريةً- بتحولاتٍ عميقةٍ وطرأت عليها تغيراتٌ جذريةٌ، أعتقد أن الإلمام بها أمرٌ ضروريٌ لا يستقيم لنا بغير معرفته فهمُ «**الفكر السياسي الإسلامي**»، وتقديرُ صلتِهِ بالتربة التي نشأ فيها تقديرًا صحيحًا؛ فالدولة «منتجٌ

تاريخيٌّ، وتاريخها هو السيرورةُ التي تتكشَّفُ من خلالها بوصفها مفهومًا ومجموعةً من الممارسات»[٥].

والقولُ بأن الدولة منتجٌ تاريخيٌّ مسوقٌ بسيرورة التاريخ يُوجِبُ علينا النظرَ في تجربة الحُكْم عند المسلمين وفحص عناصرها التأسيسية وبين أعيننا شرطان أساسيان: **أولهما**: ألا نقتصر علىٰ مؤلَّفات «**الفكر السياسي**» عمومًا في دراسة هذه التجربة؛ ذلك أنها كانت -في جُلّ مقارباتها- مُسْتَغرقةً في الحديث عن مثالٍ ينبغي أن يكون، أو مشغولةً بإضفاء الشرعية علىٰ واقع كائنٍ، ليس من العسير اتهامُهُ بمخاصمة حقائق التنزيل ومقتضيات الحُكْم الرشيد. في حين أن المقاربة الصحيحة تقتضي أن ندرس هذه التجربة في إطار السيرورة التاريخية، بوصفها معطىٰ بشريًّا متجدِّدًا استلهم الوحي (الثابت) علىٰ نحو أو آخر حينًا، وتمرَّد علىٰ مقاصده وأحكامه الآمرة في أحايين كثيرة؛ مما يعني في التحليل الأخير أنها تجربةٌ غيرُ قابلةٍ لأن تُحصر في نمطٍ واحدٍ أو صورةٍ نصيةٍ جامدةٍ لا تعدوها.

والشرطُ الثاني: ضرورةُ التمييز في خطاب «**الفقه السياسي**» خصوصًا بين ما صاغه الفقهاءُ من أحكامٍ صدرت مصدرَ الاستجابة لواقع تاريخي متعيِّن في الزمان والمكان، وما جاء بيانًا لأحكام الوحي/الشريعة التي يصدر عنها المسلمون في مطلق الزمان والمكان، وهو ما يتعلَّق -غالبًا- بالمقاصد الكُلية والقيم العامة والأحكام القطعية التي أقرَّها الإسلامُ.

ومقتضىٰ هذين الشرطين: أن دراسة نظام الحكم (الموصوف بأنه إسلامي) يجب أن تنصبَّ علىٰ تحققاته أو تمثُّلاته التاريخية؛ حتىٰ يتبيَّن لنا مقدارُ ما فيها من قواعد إلزامية مصدرها الوحي المعصوم، مقارنةً بما تنطوي عليه من تجارب البشر غير المعصومين، وهي تجارب غير مُقَدَّسة ولا إلزام فيها.

إن الاكتفاء بالنصوص وحدها (سواء في ذلك النصوصُ الأوائل المتمثِّلة في القرآن والحديث، أو النصوص الثواني المتمثِّلة في الخطاب الفقهي والكلامي)،

---

(٥) وائل حلاق، **الدولة المستحيلة: الإسلام والحداثة ومأزق الحداثة الأخلاقي**، ترجمة: عمرو عثمان، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١٤م، (ص/ ٦٠).

دون النظر في الممارسات التاريخية ذاتها، أو الخلط بينهما (أي: بين النصوص والممارسات)= من شأنه أن يقدِّم صورةً زائفةً عن أنظمة الحكم التي عرفها المسلمون، وارتضوا أن تكون وعاءً ضامنًا لاستقرار اجتماعهم السياسي، وإلىٰ هذا الزيف يمكن أن نعزو ما عَلِق بالعقل الجمعي المسلم من أوهام؛ كالظنِّ مثلًا أن ممارسة السُّلطة في التاريخ الإسلامي كانت متسقةً دائمًا مع الشرع، متماهيةً مع مقولاته الآمرة؛ ومن ثم فإن مجرد قيام دولة إسلامية حديثة تعلن انحيازها للشريعة علىٰ غرار دول الإسلام التاريخية يكفي لحل كافة المشكلات العصرية التي يعانيها المسلمون، ويتعيَّن عليهم تقديمُ إجاباتٍ مناسبةٍ لها!!

ويلاحظ وجيه كوثراني -ونؤيده في ذلك- أن تلك الطريقةَ المتعالية علىٰ التاريخ تُسْهِم في إنتاج خطاب إسلامي معاصر ذي وظيفتين: **أولاهما**: إلغاء الصراعات في التاريخ، أو النظر إليها بوصفها انحرافًا أو شذوذًا عارضًا. **والأخرىٰ**: خوض الصراع السياسي المعاصر بالاستناد إلىٰ وجهة نظر يظن صاحبُها أنها معبِّرة عن صحيح الإسلام الكُلِّي والشمولي، وذلك في مواجهة التيارات العلمانية التي خرجت من رحم الحضارة الأوربية[٦].

ومهما يكن من شيءٍ، فقد مرت تجربةُ الحُكْم الإسلامي في عالم ما قبل الحداثة بجملةٍ من المراحل اختلف خلالها مفهومُ الخلافة، وتبدَّلت قيمُ الحُكْم وأهدافُه العليا، وتباين مقدارُ السلطة التي كان يتمتع بها الخلفاءُ والسلاطين، واختلفت جنسياتُ الحاكمين وخلفياتُهم الدينيةُ والثقافيةُ، وتباينت العلاقةُ بينهم وبين الجماعات الدينية الوسيطة التي نهضت بدور سياسي لا سبيل إلىٰ إنكار أثره أو جحد أهميته، وتغيَّر مستوىٰ النمو الحضاري والمعرفي للمسلمين تَبَعًا لتغير تلك المراحل وتبدلها؛ مما يعني في النهاية أننا بإزاء تجربة ديناميكية اتسمت بغير قليل من التعقُّد والتركيب. وفيما يلي نستعرض في إيجاز هذه المراحل الكبرىٰ من حيث ملامحها العامة وقسماتها الأساسية، دون خوض في الدقائق والتفاصيل التي لا يتسع المقامُ لبيانها ومناقشتها.

---

(٦) وجيه كوثراني، **الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية والصفوية القاجارية**، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الرابعة، ٢٠١٥م)، (ص/١٨).

(أ) من القبيلة إلىٰ الدولة: دولة النبي ﷺ في المدينة:

من المعلوم أن القبيلةَ كانت هي قاعدة بناء المجتمع وأساس التنظيم السياسي لعرب الجاهلية في شبه الجزيرة عمومًا. وكانت كلُّ قبيلة تختار من بين أعيانها وذوي المكانة فيها شيخًا قائدًا يلزم أن تتوافر فيه جملةٌ من الصفات؛ كتقدُّم السنِّ والكرم والحِلْم ونفاذ الرؤية المبنية علىٰ الحنكة وكثرة التجارب. وكان شيخ القبيلة يتمتع بقدر غير قليل من السلطة النافذة التي تسمح له بإدارة شئون قبيلته ورعاية مصالح أبنائها، وإن قُيِّدت هذه السلطةُ برقابة مجلس شورىٰ القبيلة الذي كان يتألَّف من النابهين والأعيان، ولا سيما عند اتخاذ القرارات الحاسمة أو المصيرية؛ كإعلان الحروب وعقد المعاهدات والأحلاف السياسية[٧].

ولم يكن التنظيمُ السياسيُّ في **مكة قبل الإسلام** يختلف عما أسلفنا من حيث الملامح العامة والخطوط العريضة، وإن أسبغ عليه وضعُ مكة الديني والتجاري شيئًا من التميز والخصوصية. فكانت السلطة السياسية بيد طائفةٍ من رؤساء العائلات وأصحاب الثروة المالية ممن اصْطُلح علىٰ تسميتهم بـ «**الملأ**». وكانت لهم دارٌ خاصةٌ يعقدون فيها اجتماعاتِهم للتشاور وتبادل الرأي حول الشئون العامة، عرفت بـ «**دار الندوة**» علىٰ بعد أمتار قليلة من الجهة الشمالية للكعبة.

وكانت **بعثة النبي** ﷺ إيذانًا بتغيير هذه البنية السياسية التي أَلِفَها المجتمعُ العربي عامةً والمجتمعُ المكيُّ خاصةً عقودًا متطاولةً. وإذا كانت النظرةُ السائدةُ هي أن النزعةَ السياسيةَ للإسلام لم تَبْرُز جليةً سافرةً إلا بعد هجرة النبي ﷺ إلىٰ المدينة وتأسيس دولته الأولىٰ، فإن النظر المدقِّق في سيرة الإسلام في طوره المكي يفضي بنا إلىٰ ملاحظةٍ مهمةٍ، وهي أن «الرؤية الأخلاقية للإسلام كان لها

---

(٧) **لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة راجع:** عبد العزيز الدوري، **النظم الإسلامية**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، (الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري ٦)، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٨م، (ص/ ١٥-١٧).

-ولا بُدَّ- مضامينُها السياسيةُ؛ حيث كان الإسلام دينًا يُنظر فيه إلىٰ الحياة العامة علىٰ أنها مسئوليةٌ جماعيةٌ منوطةٌ بالأمة أو المجتمع»[٨]. زد علىٰ ذلك أن الطورَ المكيَّ شهد ميلاد «نواة المجتمع الإسلامي»، وتقررت قواعدُ الإسلامِ الأساسيةُ في العموم، فلا جرم كان هذا الطور في حقيقة أمره تمهيدًا للطور المدني[٩].

ولئن لم يكن بمقدور النبي خلال هذا الطور (الذي شغل من عمر دعوته ثلاثة عشر عامًا) أن يؤسِّس نظامًا سياسيًّا، بحُكْم الظرف التاريخي الذي كانت الدعوةُ تمر به آنذاك، فقد نجح بهجرته إلىٰ المدينة في الانتقال بالدعوة من طورها الديني ذي النزعة السياسية الكامنة إلىٰ **طور الدعوة/ الدولة**، أو الدعوة التي نجحت في تحويل نزعتها السياسية الكامنة إلىٰ شكل من أشكال التنظيم السياسي غير المألوف في المجتمع العربي آنذاك.

ومما تجدر ملاحظته في هذا السياق أن الإسلام كان أسبق من الدولة؛ إذ إنه -كما يذكر هشام جعيط- «لم يَنْدَسّ في دولةٍ قائمةٍ لتعزيزها، بل هو الذي كوَّن الدولةَ التي حافظت عليه ونشرته بمجرد وجودها لمدة أربعة عشر قرنًا»[١٠].

ولقد بذل النبيُّ ﷺ بعد هجرته إلىٰ المدينة جهدًا كبيرًا في سبيل بناء «**أمة الإسلام**»، وجمع في شخصه العظيم بين صفتي النبوة الأمينة علىٰ وحي السماء، والقيادة السياسية المُعَوَّل فيها علىٰ التدبير البشري الذي يحوطه توجيهُ الوحي. وفي سبيل الوفاء بهذه الغاية بنىٰ المسجدَ الجامعَ ليكون -فضلًا عن وظيفته الدينية المعروفة- مركزًا للحكومة ومنتدىٰ للتشاور وتبادل الآراء، وآخىٰ بين المهاجرين والأنصار لتوثيق أواصر التعاون بين عناصر المجتمع الجديد من ناحية، وعلاج مشكلة إعالة المهاجرين من ناحية أخرىٰ، وأصدر أول وثيقةٍ سياسيةٍ لتنظيم

---

(٨) روي متحدة، **الولاء والقيادة في المجتمع الإسلامي الأول**، ترجمة: أشرف كيلاني، القاهرة: المشروع القومي للترجمة، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٣م، (ص/ ١١).

(٩) محمد ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**، (ص/ ٢٥).

(١٠) هشام جَعَيْط، **في السيرة النبوية، الجزء الأول، الوحي والقرآن والنبوة**، (بيروت، دار الطليعة، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٨)، (ص/ ١١).

أوضاع المجتمع الجديد فيما عُرِفَ بصحيفة المدينة أو دستور المدينة[11]. وهذه كلُّها إجراءاتٌ مُنَاهِضَةٌ للنزعة القبلية، مؤسِّسةٌ **لرابطة دينية/ سياسية** جديدة تحتل فيها الأمةُ بمجموعها مكان الصدارة وموضع الاهتمام.

وفي هذه الأثناء كان الوحيُ يتنزل بما تحتاجُ إليه هذه الأمةُ الوليدةُ من تشريعاتٍ ضابطةٍ لأوضاع حياتها في شتىٰ مناحيها، وإنْ هي إلا سنوات قليلة حتىٰ تبلورت الملامح الأولىٰ لدولة الإسلام، وغدت وحدةً متسقةً متناغمةً، وصارت الجماعةُ الإسلاميةُ مالكةً زمام أمرها، مستقلةً في تصريف شئونها، وتحققت لها السيادةُ بمعناها الاصطلاحي المعروف[12].

(ب) من دولة النبوة إلىٰ دولة الخلافة:

كانت وفاةُ الرسول ﷺ (١١هـ/ ٦٣٢م) إيذانًا بانتقال الأمة الإسلامية إلىٰ مرحلة تاريخية جديدة، يمكن تسميتُها بـ «**مرحلة ما بعد انقطاع الوحي**»، بمعنىٰ اكتمال الوحي وغياب شخص صاحبه، لا بمعنىٰ تعطيله أو التمرد علىٰ أحكامه. ولم يكن من المستغرب أن تكون مشكلةُ السُّلطة هي أبرزَ مشكلةٍ واجهت الأمة الإسلامية، وأن يكون سؤالُ الحُكْم أخطرَ ما شغل ضميرَها آنذاك، بل شاع الاعتقادُ بأن بقاء الإسلام نفسه -بوصفه دينًا- والاستمرار التاريخي لجماعة المسلمين -بحسبانهم أمةً- رهينٌ بتنصيب رئيسٍ لدولة المدينة يرعىٰ شئونَها ويحافظ علىٰ وحدتها وتماسكها.

ومما زاد سؤالَ الحُكْم أو سؤالَ السُّلطة آنذاك خطورةً وتعقيدًا أن النبيَّ ﷺ توفي دون أن يعهد لأحدٍ برئاسة الدولة من بعده. وكذلك فقد خَلَتْ البنيةُ النَّصِّيَّةُ للإسلام (متمثِّلةً في القرآن والسُّنة) مما عسىٰ أن يرسم للمسلمين طريقًا إجرائيًّا مُحَدَّدًا لاختيار الحاكم، أو يتضمَّن خطواتٍ واضحةً لبناء مؤسسةٍ للحُكْم وفقًا لقواعد آمرة أو مُلْزِمة؛ إذ كان من خُطَّة الإسلام في التشريع أنه «لم يشرِّع للدولة

---

(١١) راجع: عبد العزيز الدوري، **النظم الإسلامية**، (ص/ ٢١-٢٣).

(١٢) محمد ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**، (ص/ ٢٥).

كما شرَّع للدين، بل ترك أمورها لاجتهادات المسلمين ... باعتبارها مسألةً مصلحيةً اجتهاديةً»[١٣].

وإذا كان سكوتُ الشارع عن إحاطة مسألة السُّلطة بشبكةٍ محكمةٍ من المفاهيم والأساليب الإجرائية قد هيَّأ للجماعة المسلمة قدرًا كبيرًا من الحرية في تنظيم الاجتماع السياسي وفقًا لأوضاع هذه الجماعة وظروف عصرها، فإنه فتح البابَ واسعًا أمام اختلاف الإجابات المطروحة حول سؤال السُّلْطة، وهو سؤالٌ مركَّبٌ بحكم تَفَرُّعه إلىٰ جملة من التساؤلات الجزئية؛ مثل: مَنْ يخلف النبيَّ ﷺ في رئاسة الدولة؟ وكيف يُخْتَار؟ وما الصفاتُ التي يتعيَّن أن تتوافر فيه؟ وما حدود السُّلطة التي سوف يتمتع بها؟ وماذا لو تنكَّب جادة الإسلام؟ إلىٰ آخر هذه التساؤلات التي لم يكن المسلمون آنذاك يملكون لها إجاباتٍ محددةً، وهي داخلةٌ بلا شكٍّ في صميم ما يُسمَّىٰ في الاصطلاح الحديث بـ**«النظام الدستوري»**.

ومن المعلوم أن الاجتماع التاريخي الشهير الذي عُقِدَ في سقيفة بني ساعدة (١١هـ/ ٦٣٢م) قد أسفر عن اختيار أبي بكرٍ الصديق خليفةً للمسلمين، فافتتح بخلافته ذلك العصرَ الذي اصْطلح المسلمون علىٰ تسميته بعصر الخلافة الراشدة، وعلىٰ الصحابة الأربعة الذين تولوا الحُكْم خلاله بالخلفاء الراشدين، وهو العصرُ الذي دأب المسلمون علىٰ النظر إليه بوصفه العصرَ المتمِّمَ لعصر النبوة؛ إذ لم تكن دولةُ الراشدين «من طِرْزِ دول الدنيا، بل كانت بالأمور النبوية والأحوال الأخروية أشبه»، علىٰ حد تعبير ابن الطقطقىٰ[١٤]، وكانت كدولة النبي موضوعًا للتأسي والاقتداء.

ولقد تشكَّلت خلال هذا العصر جملةٌ من المفاهيم السياسية/الدستورية التي اكتسبت بفضل إجماع الصحابة حُجِيَّةً قويةً تُكافئ في نظر البعض حجيةَ الأدلة النصية المستقاة من القرآن والسُّنة. ومدارُ هذه المفاهيم علىٰ أربعةِ أمور؛ هي:

---

(١٣) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي محدِّداته وتجلياته**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثامنة، ٢٠١١)، (ص/٣٥٨).

(١٤) ابن الطقطقىٰ، **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، بيروت: دار صادر، بدون تاريخ، (ص/٧٣).

* **ضرورة السُّلطة أو الخلافة أو الإمامة**: وقد تغلغل هذا المفهومُ في الضمير السُّني العام الذي لم يكن يتصوَّرُ وجودَ الدينِ بغير دولةٍ تحافظ عليه وتشرف علىٰ تطبيق مبادئه وأحكامه(١٥).

* **البيعةُ والاختيارُ**: فالطريقة الصحيحة للوصول إلىٰ الخلافة هي اختيار المسلمين؛ إذ الخليفة «لا يستمد سلطته الشرعيةَ إلا ببيعتهم»(١٦)، خلافًا **للشيعة** الذين قالوا بالنص أو الوصية. وإذا كان أبو بكر الصديق قد عهد بالخلافة بعده إلىٰ عمر بن الخطاب، فإن هذا العهد لا يعدو أن يكون ترشيحًا لا تنعقد الخلافةُ به؛ لأن انعقادها مرهونٌ برضا الأمة واختيارها؛ فإن ردته لم يُرتِّب أثرًا سياسيًّا، أما إن قبلته فقد صار نافذًا، وهو ما حدث فعلًا؛ حيث بُويع عمر في المدينة البيعة العامة، كما أُخذت له البيعة في سائر الأمصار(١٧). ومن هنا فقد اعترف أهلُ السُّنة بشرعية هاتين الطريقتين في اختيار الخلفاء **(أي: الاختيار، والعهد الذي تباركه الأمة وتوافق عليه)**(١٨).

* **ضرورة انتماء الخليفة إلىٰ قريش**: وهو أحد المفاهيم التأسيسية التي تمخض عنها اجتماعُ السقيفة. وقد عززته بعضُ الأحاديث المنسوبة إلىٰ النبي ﷺ؛ كقوله: «**الأئمة من قريش**». ورغم تعارض هذا الشرط مع مبدأ

---

(١٥) عبد الرحمن ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٦) (٢/ ٥٦٥)، محمد ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**، (ص/ ١٧١، ١٧٣، ١٧٤). وراجع مناقشة مستفيضة عن استناد القول بوجوب الخلافة إلىٰ دليل الإجماع لدىٰ: حمادي ذويب، **مراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق**، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١٣)، (ص/ ١٢٢-١٢٦).

(١٦) حياة عمامو، **السلطة وهاجس الشرعية في صدر الإسلام**، (بيروت: التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١٤)، (ص/ ٢١).

(١٧) انظر: أكرم ضياء العمري، **عصر الخلافة الراشدة**، (الرياض: مكتبة العبيكان، الطبعة السادسة، ٢٠٠٦)، (ص/ ٥٦). وراجع أيضًا: حاكم المطيري، **تحرير الإنسان وتجريد الطغيان دراسة في أصول الخطاب السياسي القرآني والنبوي والراشدي**، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٩)، (ص/ ٤٢٦).

(١٨) إرفن روزنتال، **دور الدولة في الإسلام النظرية والتطبيق في العصور الوسطىٰ**، بيروت، مجلة الاجتهاد، العدد ١٢، (صيف ١٩٩١)، (ص/ ٤٦، ٤٧).

المساواة الذي أقره الإسلامُ، فقد استقر في الضمير السُّني، وعدَّه كثيرٌ من الفقهاء شرطًا لازمًا من شروط الخليفة.

ولم تكن الطاعةُ السياسيةُ التي ألزم الإسلامُ المحكومين بضرورة تقديمها للخليفة أو ولي الأمر إلا أثرًا مباشرًا لتحقُّق هذا الخليفة بصفة الشرعية، فهذه الطاعةُ تاليةٌ في وجودها إذن لإسناد السلطة إليه أولًا ولكيفية ممارسته لها ثانيًا، أو بعبارة أخرىٰ: طاعةٌ مشروطةٌ باحترامه لأوامر الدين ونواهيه، وليست طاعةً مطلقةً متحرِّرةً من كل شرط، علىٰ غرار ما آل إليه الأمرُ بعد ذلك في ظلال دولة الملك والدولة السلطانية.

وبعدُ، فهذه هي المفاهيم السياسية المركزية التي أنتجها عصرُ الراشدين، والتي ستتردد أصداؤها في مؤلفات الفقه السياسي السُّني بوصفها مقاييس الخلافة الصحيحة أو المثالية، ولا سيما أن المعتقد السُّني «يماهي بين الخلافة الراشدة والإسلام الحقيقي»[١٩].

(ج) من دولة الخلافة إلىٰ دولة المُلْك: الأمويون في موقع السلطة:

انتهت خلافةُ الراشدين بفتنةٍ سياسيةٍ داميةٍ، بدأت في النصف الثاني من خلافة عثمان بن عفان، فقُتِل علىٰ إثرها شهيدًا سنة ٣٥هـ/ ٦٥٦م، ثم ظلَّت مشتعلةً طوال خلافة علي بن أبي طالب، حتىٰ انتهت باغتياله سنة ٤٠هـ/ ٦٦١م شهيدًا لمبادئه التي أبىٰ أن يتنازل عنها قيد أنملة، بعد صدامٍ عسكري عنيف مع والي الشام القوي معاوية بن أبي سفيان. ثم كان أن اضطر الحسنُ بن علي إلىٰ التنازل لمعاوية عن الخلافة؛ مُؤْثِرًا حقنَ دماء المسلمين التي سُفِكَت علىٰ مذبح الصراع السياسي؛ فكان تنازلُهُ إيذانًا بقيام الدولة الأموية، في ذلك العام المعروف بعام الجماعة ٤١هـ/ ٦٦٢م.

والواقع أن معاوية لم يصل إلىٰ السُّلطة عن طريق التعاقد أو البيعة الحرة، ولكنه انتزعها انتزاعًا بقوة جيشه من جهةٍ، وقوة عصبيته المسانِدةِ له من جهةٍ

---

(١٩) السابق، (ص/ ٤٦).

أخرىٰ. ولم يَسَعْ جمهورَ المسلمين إزاء ضغوط اللحظة التاريخية إلا الموافقة علىٰ توليه الخلافة، دون أن يشغلوا أنفسهم كثيرًا بالسؤال عن مدىٰ شرعية حكمه؛ «لأنه كان مدعومًا بقوات منضبطة، ولأنه بدا قادرًا علىٰ حفظ النظام في إطار النخبة العربية الإسلامية، وتحقيق السيطرة العربية علىٰ الإمبراطورية»(٢٠).

وبعبارة أخرىٰ، لم تكن مبايعةُ الناس معاويةَ بالخلافة لإيمانهم بشرعية القوة التي وصل بها إلىٰ الحُكْم، ولكن إذعانًا لضغوط الواقع التاريخي؛ ورغبةً في المحافظة علىٰ وحدة الأمة التي مزقتها الفتنةُ علىٰ مدار عشر سنوات.

والحق أن اتخاذ القوة سبيلًا للوصول إلىٰ السُّلطة لم يكن هو الانتهاك الوحيد للمفاهيم الدستورية التأسيسية التي أقرها اتفاقُ المسلمين في عصر الراشدين؛ ذلك أن معاوية أحال الخلافةَ إلىٰ مُلْكٍ وراثي يحتكره بنو أمية دون غيرهم، وذلك حين أخذ البيعة لابنه يزيد بالقوة سنة ٥٦هـ/ ٦٧٥م؛ فأصبح المسلمون منذ ذلك التاريخ مجبرين علىٰ الاعتراف بالخليفة/ المَلِك، وأُهدرت شرعيةُ البيعة الحرة تمامًا بعد أن كانت هي الإطار المرجعي لعملية الحُكْم.

ومهما يكن من أمر المبررات التي دفعت معاوية إلىٰ توجيه نظام الخلافةِ تلك الوجهةَ الجديدةَ التي تنكرها مبادئُ الحُكْم الراشدي كما تأباها تقاليدُ العرب السياسية، فقد غمر المسلمين شعورٌ عامٌّ بأن ثمة انحرافًا قد وقع، وبأن ثمة قطيعةً واضحةً قد أُحدثت مع المفاهيم السياسية زمن الراشدين؛ مما يعني أن شكوكًا قويةً قد اكتنفت شرعية الحكم الأموي.

وقد دافع ابنُ خلدون عن معاوية ملتمسًا له المعاذير، مقرِّرًا أن ما حدث كان متسقًا مع ما طرأ علىٰ نظام الخلافة من تحولات(٢١). وفي هذا السياق أيضًا، يرىٰ أمحمد جبرون أن سنوات الفتنة التي انتهت بقبض معاوية علىٰ زمام السُّلطة «شكَّلت مخاضًا عسيرًا **لميلاد شرعية جديدة** أنقذت الدولة الإسلامية من

---

(٢٠) أيرا م. لابيدس، **تاريخ المجتمعات الإسلامية**، ترجمة فاضل جتكر، (بيروت، دار الكتاب العربي، ٢٠١١م)، (١/ ١٢٣).

(٢١) ابن خلدون، **المقدمة** (٣/ ٥٨٥).

الانهيار التام، أو علىٰ الأقل أنقذتها من الانقسام المبكر إلىٰ دول متعددة، معوِّضةً شرعية المدينة التي هيمنت طوال مدة الخلافة الراشدة»[٢٢]، ولم تكن هذه الشرعية الجديدة في رأي جبرون إلا «**شرعية العصبة القوية (شرعية المتغلِّب)** . . . **التي كانت حلاً تاريخيًّا لأزمة عويصة** . . .»[٢٣].

وعلىٰ الرغم مما قد يبدو بادي الرأي من وجاهة هذا التأويل لمسلك معاوية وتناغمه مع ضغوط الواقع، فإنه من زاوية أخرىٰ لا يعدو أن يكون تبريرًا لانتهاك حقِّ الأمة في اختيار حاكمها، بدعوىٰ ضرورة التأسيس لشرعية جديدة تلائم تطور الأوضاع التاريخية للمسلمين. وليت شعري هل يمكن الاستمرار في إسباغ الشرعية علىٰ نظامٍ للحكم يتجاهل الأمة ويستبعدها من معادلة السُّلطة التي هي طرفٌ أصيلٌ فيها؟ وهل تستوي دعوةُ الأمةِ إلىٰ اختيار حاكمها مع إجبارها علىٰ الاعتراف به في موازين الشرعية الصحيحة؟ وأي شيءٍ يبقىٰ من هذه الشرعية إذا كان القتلُ وسفك الدماء المعصومة أو السجن والاضطهاد والتشريد هو عاقبةَ الاعتراض علىٰ تحول الخلافة إلىٰ مُلْك عضوض وحُكْم جبري؟ ولا تعني هذه التساؤلات إدانةَ معاوية -الخليفة- بقدر ما تعني التأكيد علىٰ أنه عدل بنظام الحُكْم إلىٰ طريق جديد يخالف -فيما أنتج من مفاهيم سياسية- ما جرىٰ عليه العملُ أيام الخلافة الراشدة، مهما بدا في صنيعه هذا مُسَايِرًا لحُكْم الضرورة، قاصدًا بهذه المسايرة أن يحفظ للجماعة وحدتَها وتماسُكَها.

وتجدر الإشارة إلىٰ أن الأمويين أحاطوا سلطتَهم بسياجٍ من **الجبرية الدينية** التي لا تَدَعُ للناس مجالًا للتساؤل عن مدىٰ شرعية هذه السُّلطة؛ فأشاعوا أن قتالهم عليًّا واستئثارهم بالخلافة عملان من أعمال القَدَر الذي لا رادَّ له[٢٤]. كما أسندوا السُّلطة إلىٰ الله لا إلىٰ الناس؛ فرُوي أن معاوية قال: «إن عمر ولاني ما ولاني من الشام، ثم عثمان بعده، فما غششْتُ ولا استأثرْتُ، **ثم ولاني اللهُ**

---

(٢٢) أمحمد جبرون، **مفهوم الدولة الإسلامية: أزمة الأسس وحتمية الحداثة**، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١٤م)، (ص/١٩٥، ١٩٦).

(٢٣) السابق، (ص/١٩٧، ٢٠٧).

(٢٤) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، (ص/٣٣٨).

الأمرَ، فأحسنتُ وأسأتُ»[٢٥]. زد علىٰ هذا ما يتناثر في مصادر التاريخ من أقوال منسوبة إلىٰ بني أمية أو إلىٰ بعض عُمَّالهم يُستنبط منها شيءٌ من الجنوح إلىٰ تقديس السُّلطة، وهو -كما ترىٰ حياة عمامو- أمرٌ طبيعيٌّ في ظل تغير مفهوم السلطة «من حُكْم تكون الأمةُ طرفًا فيه إلىٰ حُكْمٍ لا يكون للأمة فيه أيُّ حقٍّ سوىٰ الطاعة والحفاظ علىٰ الجماعة»[٢٦].

ومع هذا كله، يقتضي الإنصافُ أن نشير إلىٰ ما قرره ابنُ خلدون من أن المُلْك الذي أسسه بنو أمية ثم العباسيون الأوائل كان مُلْكًا ذا طبيعة خاصة؛ إذ مازجته كثيرٌ من معاني الخلافة الصحيحة، «من تحري الدِّين ومذاهبه والجري علىٰ منهاج الحق، ولم يظهر التغيرُ إلا في الوازع الذي كان دينًا ثم انقلب عصبيةً وسيفًا . . .»[٢٧].

(د) من دولة المُلْك إلىٰ المُلْك المُقدَّس: الخلافة العباسية:

تولَّىٰ العباسيون الخلافةَ سنة ١٣٢هـ/ ٧٥٠م بعد ثورةٍ أطاحت بالأمويين. وعلىٰ الرغم من أن الشعار الذي رفعه بنو العباس في إبان ثورتهم هو «**الرضا من آل محمد**»، في إشارةٍ واضحةٍ إلىٰ أن الحُكْم سيكون شركةً بينهم وبين أبناء عمومتهم من العلويين (أبناء علي بن أبي طالب)، فإنهم سرعان ما تنكَّروا لشعارهم، وأكدوا أن أبناء العباس هم فقط أصحاب الحق الشرعي في وراثة النبي ﷺ، فنكَّلوا بالعلويين، ولم يترددوا في قمع أي ثورة أو دعوةٍ ترفع لواء المطالبة بحق آل البيت في الحكم والخلافة.

والحق أن العباسيين لم يدافعوا عن شرعية الإجراء الذي اتبعوه في الوصول إلىٰ السُّلطة (**القوة**)، أو شرعية الطريقة التي التزموها في تداولها (**المُلْك**

---

(٢٥) إبراهيم بيضون، **المماليك ومأزق الشرعية**، بيروت، مجلة الاجتهاد، العدد ٢٢، (شتاء ١٩٩٤)، (ص/ ٤١).

(٢٦) حياة عمامو، **السلطة وهاجس الشرعية في صدر الإسلام**، (ص/ ٣٨).

(٢٧) ابن خلدون، **المقدمة** (٢/ ٥٨٨).

الوراثي)؛ إذ أضحىٰ هذان الإجراءان بحكم الواقع من الأمور المقررة التي لا تحتاج إلىٰ تبرير، ولكنهم دافعوا عن شرعيتهم كأسرةٍ حاكمةٍ في مواجهة شركائهم في الانتساب إلىٰ بيت النبوة، وهم العلويون. وقد جاء خطابُهم السياسيُّ في هذا الصدد مرآةً لفكرة التماس الشرعية من الإرادة الإلهية، وهو ما يستنتج منه الجابريُّ أن العباسيين احتفظوا بصورة الإمام كما رسمتها ميثولوجيا الإمامة، ولكن مع نزع الطابع الشيعيِّ عنها، وإحلال الطابع السُّني محله[٢٨].

علىٰ أن المُلْكَ العباسيَّ كان مشوبًا بنزعة تقديس واضحة تمثَّلت في «الاتجاه إلىٰ المماثلة بين الله والخليفة»[٢٩]، ومن صور هذه المماثلة استخدامُ لقب «خليفة الله»، وشيوع القول بأن «**السلطان ظِلُّ الله في الأرض**»[٣٠]. ورُوِيَ في هذا السياق أن أبا جعفر المنصور قال في إحدىٰ خطبه: «أيها الناسُ، **إنما أنا سلطان الله في أرضه**، أسوسكم بتوفيقه وتسديده، وأنا خازنه علىٰ فيئه، أعمل بمشيئته، وأقسمه بإرادته وأعطيه بإذنه، قد جعلني اللهُ عليه قفلًا»[٣١]. ومن المحقق أن نسبة السُّلطة إلىٰ الله تنطوي علىٰ الرغبة في التنصل من تحمُّل مسئولياتها أمام البشر؛ إذ تغدو ممارستها -بإحالتها إلىٰ فضاء مقدس- أمرًا متعاليًا علىٰ النقد والتقويم والمراجعة، وتصبح السلطةُ في هذه الحالة مرجعيةَ ذاتها وتصبح شرعيتها أمرًا كامنًا فيها.

ومن المعلوم أن الخلفاء العباسيين الأوائل (١٣٢-٢٣٢هـ/ ٧٥٠هـ-٨٤٧م) كانوا يتمتعون بسلطة مطلقة، الأمر الذي أتاح لهم الحفاظَ علىٰ الطابع المركزي لدولة لخلافة؛ استمرارًا لما كان عليه الأمر زمن الراشدين والأمويين، ففرضوا

---

(٢٨) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، (ص/ ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧).

(٢٩) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، (ص/ ٣٥١). وراجع أيضًا: إبراهيم القادري بوتشيش، **خطاب العدالة في كتب الآداب السلطانية**، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١٤)، (ص/ ٤٧-٥٠).

(٣٠) حياة عمامو، **السلطة وهاجس الشرعية**، (ص/ ٣٨، ٣٩).

(٣١) الطبري، **تاريخ الطبري** (٨/ ٨٩). والنص مستشهد به في: محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، (ص/ ٣٣٨).

هيمنتهم علىٰ الأقاليم الإسلامية كافة باستثناء الأندلس التي انفصلت عن دولتهم بإعلان عبد الرحمن الداخل قيام الإمارة الأموية سنة ١٣٨هـ/ ٧٥٦م.

(هـ) من دولة المُلْك إلىٰ دولة التَّغَلُّب: نشأة الدولة السلطانية:

ارتبطت «**الدولةُ السُّلطانية**» -نشأةً وتطورًا- بتآكل سُلطة الخلفاء العباسيين منذ العصر العباسي الثاني (٢٣٢-٣٣٤هـ/ ٨٤٧-٩٤٥م)، وهو العصر المعروف بعصر نفوذ الأتراك؛ إذ هيمن الأتراكُ علىٰ السلطة الفعلية، بحيث لم يعد للخلفاء العباسيين سوىٰ نفوذٍ شكلي محدود وسلطة رُوحية لا أثر لها في إدارة الشأن السياسي، باستثناء فترات من الصحوة المؤقتة والانتعاش الطارئ استرد خلالها الخلفاءُ شيئًا من نفوذهم المُغْتَصب وهيبتهم المفقودة. وقد عبَّر ابنُ الطقطقىٰ عن هذا الوضع المتردي للخلافة قائلًا: «**وكان الخليفةُ في يدهم -أي الأتراك- كالأسير؛ إن شاءوا أبقوه، وإن شاءوا خلعوه، وإن شاءوا قتلوه**»[(٣٢)].

ولم يكن من المستغرب أن يفضي هذا الوضعُ إلىٰ ضمور السُّلطة المركزية لدولة الخلافة؛ إذ عجز الخلفاء العباسيون عن إحكام قبضتهم علىٰ كثيرٍ من الأقاليم التابعة لهم، وهو الأمر الذي سمح بنمو النزعات الانفصالية، وخاصة في مناطق الأطراف والأقاليم القاصية عن مركز الدولة؛ ففي المشرق والمغرب جميعًا ظهرت دويلاتٌ مستقلة لا تَدِينُ للخلافة بغير ولاء شكلي تافه، ولا تربطها بها إلا رابطةٌ روحية/ دينية، ولم يكن الخليفةُ العباسي يملك إزاء هذا الواقع الجديد إلا الاعتراف بتلك الكيانات السياسية (إمارات الاستيلاء)، ومنحها شرعيةَ الوجود فيما غصبته من أراضي الخلافة. ومنذ ذلك التاريخ «**لم يعد من الممكن سَرْدُ تاريخ الشرق الأوسط من وجهة نظر مركزية تمثِّلها الخلافة**»[(٣٣)]. وإذا كان أصحابُ تلك الدويلاتِ المستقلة قد أقاموا كياناتهم الجديدة في مناطق الأطراف بعيدًا عن عاصمة الخلافة (بغداد)، مع الاعتراف بالولاء للخليفة العباسي، فإن البويهيين (وهم شيعة زيدية) اقتحموا بغداد نفسها وسيطروا علىٰ إقليم العراق منذ سنة ٣٣٤هـ/ ٩٤٦م، حيث

---

(٣٢) ابن الطقطقىٰ، **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، (ص/ ٢٤٣).

(٣٣) أيرا مارفين لابيدس، **تاريخ المجتمعات الإسلامية** (١/ ٢٢٢).

حلوا محل الأمراء الأتراك، وأصبحوا هم أصحاب النفوذ الحقيقي، وأضحت الخلافة العباسية مجرد خلافة شكلية منزوعة السلطة الزمنية، حَسْبُ الجالس علىٰ كرسيها أن يُقَال له: أمير المؤمنين[٣٤]. كما هيمنت النزعةُ العسكرية علىٰ مؤسسات الدولة، بفضل قوة الجيش البويهي ذي الميول الشيعية[٣٥].

وعلىٰ الرغم من اضمحلال الحكم البويهي بعد مرور نحو قرنٍ من الزمان، فقد ظلَّ نموذج الدولة السُّلطانية مهيمنًا علىٰ النظام السياسي الإسلامي؛ حيث اجتاح السلاجقة (وهم من الأتراك السُّنة) بغداد، فقضوا علىٰ البويهيين سنة ٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م، وسيطروا علىٰ الخلافة العباسية، التي استقبلت حقبةً جديدةً من تاريخها درج الباحثون علىٰ تسميتها بـ «**عصر النفوذ السلجوقي**». وقد أعاد السلاجقةُ توحيدَ أقاليم المشرق (آسيا الوسطىٰ، إيران، العراق، الجزيرة، الشام، الأناضول) في تنظيم إمبراطوري متماسك، يحتفظون فيه بالسُّلطة الزمنية، ويعترفون في الوقت نفسه بالولاء الديني والروحي للخلافة العباسية؛ ولذا يمكن النظر إلىٰ دولة السلاجقة بوصفها أول نموذج مكتمل **للدولة السلطانية في الفضاء السُّني**، وبقيامها بدأت مرحلةٌ طويلةٌ في تجربة الحُكْم الإسلامي هيمن عليها الأتراكُ، وامتدت إلىٰ مطالع العصر الحديث.

(٣)

موقع الشريعة في النموذج التاريخي للحُكْم الإسلامي

علىٰ الرغم من التحولات الجذرية التي طرأت علىٰ نموذج الحُكْم الإسلامي، الذي كان في أول أمره خلافةً علىٰ منهاج النبوة، ثم أمسىٰ مُلكًا عضوضًا أو جبريًّا، ثم آل أمرُهُ في نهاية المطاف إلىٰ أن غدا نظامًا سلطانيًّا شعارهُ

---

(٣٤) ابن الطقطقىٰ، **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، (ص/ ٢٨٨).

(٣٥) عبد العزيز الدوري، **دراسات في العصور العباسية المتأخرة**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)، (ص/ ١٨٢).

القوةُ والتغلبُ= أقول: علىٰ الرغم من هذه التحولات فقد ظلت الشريعةُ هي قطب الرحىٰ في هذا النموذج، أو بعبارة وائل حلاق كانت هي «نطاقه المركزي»[٣٦].

والشريعةُ في حقيقة أمرها «قانونٌ أخلاقيٌّ أنشأ مجتمعًا جيد التنظيم، وساعد علىٰ استمراره»[٣٧]. ومن المعلوم أن موضوعها هو أفعالُ الإنسان الظاهرة التي تنقسم إلىٰ: أعمالٍ متصلةٍ بميدان العبادات والشعائر الدينية؛ كالصلاة والصوم والزكاة والحج ونحو ذلك، وأعمالٍ تندرج تحت ما سُمِّي بالمعاملات، وهو بابٌ متسعٌ يوشك أن يستغرق في شموله كافةَ مجالات الحياة وشئون الاجتماع الإنساني؛ كأحكام الأحوال الشخصية (الزواج والطلاق والميراث والوصية)، والأحكام الجنائية (الجرائم والعقوبات)، والأنشطة الاقتصادية (الزراعة والتجارة وغيرهما)، وقواعد تنظيم الدولة وإدارة الشأن العام (الخلافة والقضاء والإفتاء والحسبة . . . إلخ)، ومسائل العادات والحياة اليومية (المأكل والمشرب، واللباس والزينة، والأعياد والاحتفالات، والميلاد والموت . . . إلخ). ومعنىٰ ذلك أن جميع مناحي الحياة العامة والخاصّة تقع تحت مظلة الشريعة وتنظِّمها القوانينُ المستمدةُ من الدين.

ولسنا نعرف من أمم الأرض عبر التاريخ مَنْ عُنِيَ بالجانب التشريعي المستند إلىٰ وحي السماء عنايةَ المسلمين به، وهو ما بدا واضحًا في تنوع المدارس التشريعية التي اصطُلح علىٰ تسميتها بمذاهب الفقه من جهةٍ، وتضخم المدونة الفقهية الإسلامية وثراء مادتها، من ناحية أخرىٰ. وتجدر الإشارة إلىٰ أن العلوم الدينية الأخرىٰ كالتفسير والحديث كانت تصبُّ بصورة أو أخرىٰ في خدمة الغاية التشريعية للإسلام؛ إذ كانت هذه العلومُ تمثِّل للفقيه أدواتٍ مساعدةً تُعِينُه علىٰ استخلاص الأحكام القانونية المنظِّمة لحياة الفرد والجماعة سواءً بسواء. وإذا كان مصطلح الفقه قد أمسىٰ مرادفًا لمصطلح الشريعة، فإن هذا المصطلح الأخير أضحىٰ مرادفًا للإسلام نفسه، وإن كان في حقيقة الأمر ممثِّلًا للشقِّ الثاني من الإسلام بعد شِقِّه الأول وهو أصول الاعتقاد.

---

(٣٦) وائل حلاق، **الدولة المستحيلة الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي**، (ص/ ٤٣).

(٣٧) وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، (ص/ ١٩).

وفي ضوء هذه الأهمية المركزية للمسألة الفقهية/أو التشريعية، بدا من الطبيعي أن يُولِيَها العلماءُ المسلمون جُلَّ عنايتهم، وأن يُوجِّهوا طاقاتهم الفكرية إلىٰ تشييد أنساقٍ فقهية مُحْكَمة، تتبناها الدولةُ رسميًّا فيما يتعلق بالتشريع والإفتاء والقضاء، ويلتزم بها أفرادُ المجتمع في ممارسة شعائر الدين وفي تسيير شئون حياتهم اليومية، وما يربط بينهم من ألوان العلاقات والمعاملات.

وليس من مدابرة الصواب -فيما أحسب- أن نزعم أن هذه الصفة التشريعية كانت هي العاملَ الحاسم الذي أورث الإسلامَ نزعتَهُ السياسيةَ التي لازمته في كل أدواره التاريخية، وأوجب علىٰ المؤمنين به الانشغالَ المستمرَّ بالمجال العام؛ ابتغاء ربطه بالشريعة، علىٰ الرغم من اتساع الفجوة بين الدين والدولة علىٰ مستوىٰ الممارسة، وطغيان السياسي علىٰ الديني في تجربة الحُكْم العملية، كما أسلفنا، منذ العصر الأموي فما تلاه. ولعل هذه الصلة الوثيقة بين شريعة الإسلام ونزعته السياسية ترجع -فوق ما تقدَّم من شمول الشريعة وإلزاميتها- إلىٰ ثلاثة اعتباراتٍ أساسيةٍ:

أولها: أن المسلمين أنفسهم كانوا يعتقدون أن تطبيق الشريعة -التي ذهبوا إلىٰ اعتدادها مرادفةً للدين أو مكوِّنةً لشطره الثاني- لا يستقيم بغير سلطةٍ سياسيةٍ، أو بغير شوكةٍ علىٰ حد تعبير الفقهاء. ولعل تعريف الماوردي **للخلافة** بأنها «موضوعةٌ لخلافة النبوة في **حراسة الدين** وسياسة الدنيا» يمثِّل هذه النظرة خير تمثيل[٣٨].

والاعتبار الثاني: أن الأمةَ في مجموعها مخاطَبةٌ بالشريعة، مأمورةٌ بإتيان ما أوجبته وترك ما نَهَتْ عنه؛ ومن هنا فإن جريان الحاكم علىٰ خلاف أحكامها لا يعني أن المسلمين قد أصبحوا في حلٍّ من رعايتها أو الالتزام بها، بل الواجبُ عليهم إقامتُها في خاصة أمرهم، وفيما قدروا عليه من المجال العام، وتأييدُ مَنْ يُعلن سيادتها ويسعىٰ إلىٰ تطبيقها من الحُكَّام والسلاطين.

---

(٣٨) الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، القاهرة: مطبعة الحلبي، الطبعة الثالثة، ١٩٧٣م، (ص/٣).

وأما الاعتبار الثالث: فقد نشأ عن مجموع الاعتبارين السابقين، وهو أن تنفيذ أوامر الشريعة صار أحد مقومات الشرعية التي يتمتع بها الحاكمُ في الإسلام سواء أكان خليفةً أم ملكًا أم سلطانًا؛ «حتىٰ تظل السياةُ لله دائمًا متمثِّلةً في شرعه»[٣٩]؛ فمتىٰ صدرت الدولةُ في طرائق الحكم علىٰ خلافها، فقدت شرعيتها وزال مبرر بقائها[٤٠].

وتجدر الإشارة إلىٰ أن ثمة فرقًا أساسيًا بين نموذج الحُكْم الإسلامي وتجربة الدولة الحديثة في هذه الناحية المتعلِّقة بالتشريع أو القانون بوصفه دليلًا علىٰ السيادة؛ ذلك أنه إذا كانت الإرادةُ السياديةُ للدولة الحديثة تتجلَّىٰ في إرادتها القانونية أو في قانونها الخاص، فإن الحاكم المسلم «لم يكن يملك دستوريًّا إرادةً سياديةً تتمثَّل جوهريًّا في قانون خاصٍّ به، وإنما كان ملزمًا بتطبيق شريعةٍ ليست من صنعه»[٤١]. ولما كان العالمُ الإسلاميُّ قد شهد قيامَ طائفةٍ متعددةٍ من الأنظمة الحاكمة التي اتخذت صورة الأُسَر أو السلالات، علىٰ نحو متزامنٍ أو متعاقب، فقد كانت هذه الأنظمةُ جميعُها ملزمةً -حتىٰ تكتسب صفة الشرعية- بتطبيق قانون واحد هو الشريعة التي أمست، والحالُ هذه، هي القانون العام المتعالي علىٰ الأقاليم الجغرافية التي تشكِّل في مجموعها دار الإسلام[٤٢].

وإذا كانت مفهومُ التداول وتعاقب الأسر الحاكمة مفهومًا أساسيًّا في تجربة الحُكْم الإسلامي الوسيط، فقد كان ثمة في المقابل مفهومٌ آخرُ يمتاز بالثبات

---

(٣٩) وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، (ص/ ١٣٦).

(٤٠) يذكر أن الفقهاء رخصوا لولاة الأمور اتخاذ بعض القرارات أو إقرار بعض النظم ابتغاء تحقيق مصلحة معينة للأمة، وهو ما يدخل في باب «السياسة الشرعية»، وصار من مبادئ الشريعة «التوسعة علىٰ الحكام في الأحكام السياسية». انظر: محمد سليم العوا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، (ص/ ١٢٩). ولابن القيم في الإعراب عن هذه الرخصة عبارةٌ شهيرة نصها: «فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه . . . وقد بين سبحانه بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج بها العدل والقسط، فهي من الدين ليست مخالفة له». **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، تحقيق: نايف بن أحمد الحمد، طبعة مجمع الفقه الإسلامي بجدة، بدون تاريخ (١/ ٣١).

(٤١) وائل حلاق، **الدولة المستحيلة**، (ص/ ١٣٦).

(٤٢) السابق نفسه.

والديمومة هو مفهومُ الأمة المخاطبة بالشريعة، وهو المفهوم الذي شهد استقرارًا نسبيًا نادر الحدوث في التاريخ البشري علىٰ مدار اثني عشر قرنًا، أي قبل أن يُدمِّر الاستعمارُ البُنىٰ السياسية والتعليمية والاجتماعية الإسلامية[٤٣].

وليس يقلِّل من أهمية الشريعة في إضفاء هذا الاستقرار النسبي علىٰ المجتمعات الإسلامية قبل العصر الحديث ما عُرف عن بعض السلاطين والحُكَّام من صور الاحتيال في تطبيق أحكامها، ولا سيما حين تتعارض مع مصالحهم أو مفهومهم للسلطة والأمن[٤٤]. ولهذا فلا ينبغي أن نستنبط من هذا الاحتيال -كما استنبط رضوان السيد- أن «السلطة الإسلامية لم تكن تحرس الإسلام، وأن الإسلام كان في غنىٰ عنها»، «وأن الشريعة لم تكن بحاجة إلىٰ الدولة من أجل تطبيقها»[٤٥]. ففضلًا عما يتسم به هذا الحُكْمُ من تعميم يجافي الروحَ العلميةَ، فإنه يغض الطرف عن النقطة الجوهرية التي أسلفنا الإشارة إليها، ألا وهي أن السلطة الإسلامية لم تكن هي التي تصنع التشريع، أو تصوغ أحكامه الملزمة، وإنما كانت تشرف علىٰ تطبيقه بما لها من سلطة نافذة لا قيام لأي نظام قانوني بغير وجودها، ولئن أمكنها أن تلجأ أحيانًا إلىٰ التحايل علىٰ تطبيق هذا التشريع، فما كان يسعها قطُّ التدخل في صناعته أو العبث بما تقرر من أحكامه بالإلغاء أو الحذف أو الإضافة.

ويمكن القول: إن منظومة الحُكْم الإسلامي كانت تتكوَّن في ظلال الدولة السلطانية -بوصفها هي النموذج الذي كانت له الهيمنة إلىٰ مطالع العصر الحديث- من ثلاثة أضلاعٍ متآزرة: **الخليفة**: الذي يرمز إلىٰ الوحدة الدينية للمسلمين السُّنة، ويعكس وجودُهُ استمرارَ الشريعة وهيمنتَها. **والسلطان المتغلِّب**: الذي يملك القوة العسكرية الضامنة لحماية الدولة من المخاطر الخارجية، والمحافظة علىٰ الأمن الداخلي لفرض هيمنة الشريعة. **والعلماء**: المنوط بهم

---

(٤٣) السابق، (ص/ ١٣٢).

(٤٤) رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي**، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٧م، (ص/ ٣٧٩، وما بعدها).

(٤٥) السابق.

تفسيرُ الشريعة ومراقبة تنفيذها داخل المجتمع[٤٦]. وغنيٌّ عن البيان أن الشريعة لا تعمل في التاريخ إلا من خلال طائفة العلماء، وإن كانوا لا يمثِّلون طبقة كهنوتية، بخلاف رجال الدين في الأديان الأخرىٰ[٤٧].

لقد وضع العلماءُ من أجل تفسير الإسلام (اعتقادًا وتشريعًا وأخلاقًا) جملةً من المناهج الفنية الدقيقة التي تتطلب استعدادًا خاصًّا وتدريبًا طويلًا. ومن المؤكد أن تدهور وضع الخلافة وافتقاد كثير من القائمين بها لشروطها الأساسية -وفي مقدمتها شرطُ الاجتهاد- أدىٰ إلىٰ بروز دور العلماء وتصاعد مكانتهم؛ بوصفهم «ورثة الأنبياء»، وانطلاقًا من أن الشريعة التي يحملونها هي جوهر العمل السياسي[٤٨].

ومن المؤكد أيضًا أن تعليق شرعية الدولة السلطانية علىٰ احترام السلطان للشريعة كان ينطوي ضمنيًّا علىٰ احترام العلماء والاعتراف بدورهم في المجتمع[٤٩]. وتجدر الإشارة إلىٰ أن هناك تماثلًا وظيفيًّا بين الشريعة التي يحمل العلماءُ لواءها والدولة التي يمثِّلها الخليفة/والسلطان، فكلاهما يهدف إلىٰ تنظيم الدنيا وفقًا لمرادات الإسلام، وتحصيل سعادة الإنسان في الدارين[٥٠]. وكما يحتاج السلاطين المتغلِّبون إلىٰ العلماء لإضفاء الشرعية علىٰ سلطتهم، فإن العلماء يحتاجون إلىٰ القوة القاهرة التي تتمتع بها الدولةُ السلطانية لحفظ النظام داخل المجتمع، «وهو شرط لازم لفرض العقيدة الصحيحة والسلوك القويم»[٥١].

---

(٤٦) دومينيك أورفوا، **تاريخ الفكر العربي الإسلامي**، (ص/ ٥٢٤). وراجع أيضًا: وجيه كوثراني، **الفقيه والسلطان جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية والصفوية**، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الرابعة، ٢٠١٥)، (ص/ ٤٧).

(٤٧) دوروتيا كرافولسكي، **العقيدة السُّنية من خلال المصادر**، بيروت، مجلة الاجتهاد، العدد ١٩ (ربيع ١٩٩٣)، (ص/ ٥٧).

(٤٨) دومينيك أورفوا، **تاريخ الفكر العربي الإسلامي**، (ص/ ٣٩٧، ٣٩٨).

(٤٩) نوح فيلدمان، **سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها**، (ص/ ٧٣).

(٥٠) إرفن روزنتال، **دور الدولة في الإسلام**، (ص/ ٤٣).

(٥١) محمد نبيل مُلين، **علماء الإسلام تاريخ وبنية المؤسسة الدينية في السعودية بين القرنين الثامن عشر والحادي والعشرين**، ترجمة: محمد الحاج سالم، عادل بن عبد الله، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١١)، (ص/ ١٧).

ويلاحظ محمد نبيل مُلِين أن سيطرة العلماء علىٰ أدوات المعرفة الدينية وخاصة في ميدان السُّنة سمحت لهم بفرض مكانتهم داخل مجال الاجتماع الإسلامي، فكانوا فقهاء ومحدِّثين ومتكلِّمين، وكانوا قضاة وخطباء ووعاظًا وأئمة مساجد؛ الأمر الذي أكسبهم سلطةً أيديولوجيةً تعمل في شبه استقلال عن سلطة الخلافة، بل إن مؤسسة العلماء استأثرت منذ منتصف القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) بجزء كبير من السلطة الدينية للخلافة[٥٢]. ويؤكد مُلين أن فشل الخليفة المأمون في استعادة المجال التشريعي الديني باعتماده مقولات المعتزلة، أدىٰ إلىٰ مزيد من «تكريس الشريعة بصفة نهائية باعتبارها جوهر الإسلام والمصدر الأساسي وشبه الوحيد لكل حركة دينية أو سياسية أو ثقافية. ومنذ ذلك التاريخ سيصبح الإسلام دينًا وحضارة متمركزًا حول الشريعة، ولن يعود بمقدور الخلفاء وورثتهم التدخل في تحديد شئون العقيدة والشريعة»[٥٣].

وكذلك فإن نوح فيلدمان يقرر أنه بظهور الدولة السلطانية أصبح العلماء «**مصدرًا للسلطة في البنية الدستورية الإسلامية**»[٥٤]، وكان لهم دورٌ أساسيٌّ في إضفاء الشرعية علىٰ هذه الدولة؛ «لأن الطبيعة غير المؤكدة للخلافة كانت تتطلب تأكيدًا للشرعية . . . وفي مقابل منحهم الشرعية، كان العلماء يطلبون شيئًا واحدًا من الحاكم، ألا وهو الالتزام بسيادة الشرع»[٥٥]. وعلىٰ هذا النحو، عقد الفقهاءُ مصالحةً مع نظام الدولة السُّلطانية، وأضحىٰ الدينُ أو الشرعُ أحد لوازم السياسة ومقوماتها الرئيسة في بنية هذا النظام[٥٦].

---

(٥٢) السابق، (ص/١٩، ٤١، ٤٣).

(٥٣) السابق، (ص/٤٦، ٤٧).

(٥٤) نوح فيلدمان، **سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها**، (ص/ ٧٢).

(٥٥) السابق نفسه.

(٥٦) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، (بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة العاشرة، ٢٠١٤)، (ص/١٤٣، ١٤٧).

(٤)

التراثُ السياسيُّ الإسلاميُّ

يرىٰ حامد ربيع رحمه الله أن مفهوم التراث عمومًا يتسع ليشمل كلَّ ما تركه السلفُ للخلف: أفكارًا ونُظُمًا وممارساتٍ، وأن التراث السياسي لا بُدَّ أن يتسع نطاقُهُ بالتبعية ليشمل الأفكار والنظم والممارسات التي تعتزي إلىٰ حضارةٍ بعينها، أو إلىٰ دورٍ محددٍ من أدوارها التاريخية؛ ومن هنا فإن التراث السياسي عنده يتخذ دلالةً شديدة الرحابة تنتظم كلَّ ما ينطوي علىٰ مغزىٰ سياسيٍّ من أول الكتب والمؤلفات والرسائل، مرورًا بالخطب والوصايا والوثائق الفردية، وانتهاءً بالأساطير والمفاهيم السائدة، ناهيك عن تاريخ النظم والمؤسسات[٥٧].

وإذا كنا نوافق الدكتور ربيع فيما ذهب إليه، فإننا سنقصر مصطلح «**التراث السياسي الإسلامي**» في هذا المقام علىٰ الأطروحات الفكرية المكتوبة التي تناولت ما يتعلَّق بالدولة من حيث كونها مؤسسةً والسلطة من حيث كونها مفهومًا في حضارة الإسلام، وهي الأطروحات التي صاغها الفقهاءُ والأدباءُ ورجالُ الدولة والفلاسفةُ، كلٌّ بحسب رؤيته والمنظور الذي انطلق منه. ولقد ارتبطت صياغةُ هذه الأطروحات التي تتغيَّا التنظير لمسائل السلطة والدولة بعصر التدوين (الذي يؤرخ لبدايته عادةً بالنصف الثاني من القرن الثاني الهجري)، فهو العصر الذي أمسىٰ فيه الفكرُ السياسيُّ جنسًا مستقلاً من أجناس الكتابة.

والحق أن الحضارة الإسلامية لم تكن حضارةً مغلقةً حبيسةَ نصوصها المؤسِّسة، وإنما كانت حضارةً منفتحةً علىٰ حضارات الشرق والغرب جميعًا:

---

(٥٧) من مقدمة تحقيقه لكتاب: شهاب الدين بن أبي الربيع، **سلوك المالك في تدبير الممالك**، القاهرة: دار الشعب، ١٩٨٠م، (ص/١٩).

الفارسية والهندية واليونانية والبيزنطية، تأخذ منها أخذ الغالب المنتصر لا أخذ المغلوب المولَع بتقليد غالبه، وتقتبس من مواريثها ما يغدو بمرور الوقت جزءًا من نسيجها المعقد. وهذا شأن الحضارات العظيمة قاطبةً؛ «فلا تنشأ حضارةٌ من العدم»[٥٨]. ولهذا لم يكن من المستغرب ألا تقتصر الروافد التي تغذَّىٰ عليها الفكرُ السياسيُّ الإسلاميُّ علىٰ الرافد التراثي الأصيل المتمثِّل في الأصول الإسلامية المستنبطة من الوحي، وإنما امتزج به رافدٌ آخرُ تجسد في مواريث الفكر السياسي للأمم والحضارات السابقة، ولا سيما الميراث الفارسي واليوناني[٥٩].

ومهما يكن من شيءٍ، فقد شهد عصرُ التدوين نشاطًا كبيرًا في حقل الكتابة السياسية، التي أضحت كما أسلفنا جنسًا مستقلاً من أجناس الكتابة، وتنوعت أنماطها تنوعًا ملحوظًا، مسوقةً فيما طرقته من أبواب وما أثارته من مسائل بالسياق التاريخي الذي أحاط بها[٦٠]. وينقسم التراثُ السياسيُّ الإسلاميُّ المدوَّن إلىٰ أربعة أنماطٍ أساسية؛ يمكن إجمال القول فيها علىٰ النحو الآتي[٦١]:

* أولًا: الكلام السياسي (التفكير السياسي من داخل العقيدة):

ويُقصد به ما درج عليه المتكلِّمون من تناول قضية **«الإمامة»** في مصنَّفاتهم الكلامية تناولًا غلب عليه طابعُ الجدل المذهبي. وقد ركز هؤلاء علىٰ مسألة **«شرعية السلطة»**؛ إذ كان الموقف من السُّلطة القائمة -إذعانًا لها وإقرارًا بشرعيتها أو طعنًا فيها وتمردًا عليها- هو المعيار الأول الذي تفرَّق المسلمون علىٰ أساسه إلىٰ فرق متصارعة ومذاهب متنازعة.

---

(٥٨) السابق، (ص/ ١٣).

(٥٩) أنتوني بلاك، **الغرب والإسلام**، (ص/ ١٥، ٢٥).

(٦٠) أمحمد جبرون، **نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوره**، الدوحة: منتدىٰ العلاقات العربية والدولية، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١٥م، (ص/ ١٢١).

(٦١) اعتمدنا في هذا التقسيم علىٰ الدراسة القيمة للدكتور: أمحمد جبرون، **نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوره**، (ص/ ١٢١، وما بعدها).

وقد حمل لواء التصنيف في هذا الباب فقهاءُ الفرق الإسلامية الكبرىٰ؛ فكان الشيعةُ هم أول من اشترع الحديث في مبحث الإمامة (الزيدية، والإمامية الاثنا عشرية، والإمامية الإسماعيلية)، ثم شاركهم أهل السنة (سواءٌ أكانوا من أهل الحديث أم الأشاعرة)، بالإضافة إلىٰ المعتزلة، والخوارج. ولا ريب أن الأطروحات التي أنتجتها هذه الفرقُ تركت تأثيرًا ملحوظًا علىٰ الفقه السياسي في العصور اللاحقة.

* ثانيًا: الفقه السياسي (التفكير السياسي من داخل التاريخ):

يُعَدُّ الفقهُ السياسيُّ -بغير مدافعةٍ- أهمَّ أنماط التراث السياسي في الإسلام، وأوسعها تأثيرًا، حتىٰ لقد غدا مرادفًا «**للنظرية السياسية الإسلامية**» في العموم. وقد عُنِيَ الفقهاءُ الذين تصدَّوا للتأليف في هذا الحقل بمؤسسات الدولة؛ كالخلافة والوزارة والولاية العامة والخاصة والقضاء والحسبة وما إلىٰ ذلك، فتراهم يعرِّفون بها، ويبينون حُكْمها، ويبسطون القول فيما يُشترط توافرُهُ في القائمين بها من صفات، مُبْرِزين ما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات، إلىٰ غير ذلك من النواحي الشكلية والإجرائية. وبعبارة أخرىٰ فقد كانوا يرومون إحاطة هذه المؤسسات بشبكةٍ من الأحكام والضوابط الشرعية التي تعكس -في رأي البعض- نوعًا من الدستورية المبكرة[٦٢].

ومن الملاحظ أن مؤلفات الفقه السياسي مرَّت بأدوارٍ متعاقبة؛ بدأت بفقه الأموال والخراج، ثم تلتها أو تزامنت معها مصنَّفاتُ القضاء، ثم ظهرت كتب الأحكام السلطانية التي جمعت أبواب فقه السياسة علىٰ اختلافها[٦٣]؛ كـ «الأحكام السلطانية» للماوردي (ت ٤٥٠هـ)، والفراء (ت ٤٥٨هـ)، و«الغياثي» للجويني (ت ٤٧٨هـ)، و«تحرير الأحكام» لابن جماعة (ت ٧٣٣هـ).

وتجدر الإشارة أيضًا إلىٰ أن جلَّ فقهاء السياسة الإسلامية كانوا من المقرَّبين للدولة أو ممن شغلوا بعض وظائفها الدينية الرسمية؛ كالقضاء والحسبة

---

(٦٢) أمحمد جبرون، **نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوره**، (ص/ ١٥٤).

(٦٣) السابق، (ص/١٤٦).

وما إليهما. ومن المحقق أنهم لم يستطيعوا التحرر من تأثير مناصبهم وخلفياتهم المهنية والاجتماعية، وهم يصنِّفون مؤلفاتهم في النظرية الدستورية. وآيةُ ذلك أنهم كانوا يسلِّمون ابتداءً بشرعية الخلافة العباسية التي عاشوا في كنفها واستظلوا برعايتها[٦٤]، ويهدفون فيما صاغوه من مقاربات إلىٰ تقديم حلٍّ مناسب لـ **«مأزق الخلافة»**؛ إذ كيف يمكن الاستمرارُ في إسباغ الشرعية علىٰ خلافةٍ انتُزِعَتْ منها السلطةُ الزمنية لصالح **«السلطان المتغلِّب»**؟!

ومما يسترعي الانتباهَ أن الفترة الواقعة بين القرنين الخامس والتاسع الهجريين (الحادي عشر والخامس عشر الميلاديين) شهدت تدوين كثير من المصادر التي عالجت قضايا الفقه السياسي أو جانبًا منها، وهو الأمر الذي يُوحي بكثافة المتغيِّرات التي طرأت علىٰ تاريخ المسلمين، واستشعارهم ضرورة النظر في الواقع السياسي؛ ابتغاء صياغة مقاربات جديدة لإحاطته بسياجٍ من الشرعية.

لقد قصد فقهاءُ السُّنة ممن تصدوا لعلاج هذه المشكلة إلىٰ تحقيق هدفين: **أحدهما**: إضفاء الشرعية علىٰ المسار التاريخي الذي قُدِّر للجماعة المسلمة أن تمضي فيه منذ وفاة النبي ﷺ في مواجهة الشيعة الذين أدانوا هذا المسارَ وحكموا ببطلانه. ولما كانت مؤسسة الخلافة الضامنة لحفظ الدين هي العمود الفقري لهذا المسار، فقد ربط الفقهاء بين الخلافة والشريعة ربطًا وثيقًا، بمعنىٰ أن بقاء الخلافة يعني ببساطة استمرار هيمنة الشريعة التي هي لبُّ النظام السياسي وأساسه[٦٥]. **والآخر**: حل مشكلة الخلافة العباسية المأزومة نتيجة تسلط البويهيين ثم السلاجقة عليها؛ مما يعني أن عنايتهم بالماضي لم تشغلهم عن مخاطر اللحظة الراهنة «الآن وهنا»[٦٦].

وعلينا أن نلاحظ أن ذلك الحاضرَ الذي تعيَّن علىٰ الفقهاء تقنينُهُ كان يحفل بكثيرٍ من المخاطر التي تهددت الإسلامَ السُّني (الشيعة والصليبيين ثم المغول)،

---

(٦٤) السابق، (ص/١٤٦).

(٦٥) هاملتون جب، **دراسات في حضارة الإسلام**، ترجمة: إحسان عباس، محمد يوسف نجم، محمود زايد، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١)، (ص/١٧٠).

(٦٦) طريف الخالدي، **فكرة التاريخ عند العرب من الكتاب إلىٰ المقدمة**، ترجمة: حسني زينه، (بيروت- بغداد: منشورات الجمل، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١٥)، (ص/٣٢٩).

وهي المخاطر التي تزامنت مع وصول سلالات عسكرية حاكمة إلىٰ سُدَّة الحُكْم في الأراضي المركزية العربية؛ ومن هنا فقد كانت مصلحةُ الإسلام توجب ضرورة استيعاب مؤسسة الخلافة لهذه القوىٰ الجديدة؛ بغية الاستناد إليها في مواجهة المخاطر والتحديات.

وهكذا، كان فقهاء «**الأحكام السلطانية**» ينطلقون في مقارباتهم للسلطة من الإقرار بشرعية الواقع ابتداءً، دون التفكير في محاولة تغييره، بله الدعوة إلىٰ ذلك؛ إذ كان التغيير عندهم بابًا من أبواب الفتنة التي يستحيل في ظلها تطبيق الشريعة التي تحتاج إلىٰ الأمن والاستقرار[٦٧].

* ثالثًا: الآداب السلطانية (التفكير السياسي من داخل الدولة):

يُقصد بالآداب السلطانية: تلك الكتب والرسائل التي وُجِّهت إلىٰ الخلفاء والملوك والأمراء والسلاطين؛ بغية تهذيب سلوكهم السياسي، وإرشادهم إلىٰ خير السبل التي ينبغي عليهم اتباعُها في تدبير شئون الدولة وإدارة مصالحها؛ طلبًا لاستقرارها وانتظام أمورها، فضلًا عن غرس خلق الطاعة في نفوس الرعية باستجلاب رضاها. وقد صيغت هذه الإرشاداتُ في صورة نصائح؛ ولهذا عُرفت أيضًا بـ «كتب النصيحة السياسية»[٦٨]. وأما في المصطلح المسيحي الغربي، فقد عُرفت بـ «مرايا الأمراء».

والحق أن كُتَّاب الآداب السلطانية لم يقصدوا إلىٰ تقديم نظرية سياسية للدولة أو السلطة تشرح طبيعتها وتحلل آلياتها، وإنما قصدوا إلىٰ تقديم برنامج عملٍ يوضح طائفةً من القواعد السلوكية التي ينبغي علىٰ الملك أو الأمير أن يضعها نصب عينيه، وأن يزاول الحكم علىٰ هديٍ منها[٦٩]. ويمكن النظر إلىٰ

---

(٦٧) أنتوني، بلاك، **الغرب والإسلام**، (ص/٢٦).

(٦٨) أمحمد جبرون، **نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوره**، (ص/١٥٦، ١٥٧).

(٦٩) عز الدين العلام، **النصيحة السياسية: دراسة مقارنة بين آداب الملوك الإسلامية ومرايا الأمراء المسيحية**، الدار البيضاء: مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الطبعة الأولىٰ ٢٠١٧م، (ص/٦).

النزعة الدينية الأخلاقية التي هيمنت علىٰ هؤلاء الكُتَّاب بوصفها «الرادع الأخلاقي والكابح الوحيد لسلطة تتطابق فيها الدولةُ وشخص الحاكم»[٧٠]. ولهذا كانت كتب الآداب السلطانية محكومةً بمنطق الدولة عاكسةً للسلطة المطلقة التي يتمتع بها الحاكمُ، وإن اتخذت صورة دينية أخلاقية هدفها الحدُّ من غلواء هذه السلطة المطلقة وتهذيبها، دون إنكارها أو الدعوة إلىٰ القضاء عليها.

وآيةُ ذلك أن أكثر هذه الكتب صدرت إما عن رجال الدولة أنفسهم وإما عن بعض الأدباء والمفكرين المقربين من الدولة أو الموالين لها؛ كابن المقفع (ت ١٤٥هـ) صاحب «الأدب الكبير»، و«الأدب الصغير» و«رسالة في الصحابة»، والذي يُنظر إليه بوصفه مؤسس هذا النوع من الكتابات السياسية، والجاحظ (ت ٢٥٥هـ) صاحب كتاب «التاج»، والماوردي (ت ٤٥٠هـ) صاحب كتاب «نصيحة الملوك»، وأبي بكر الطرطوشي (ت ٥٢٠هـ) صاحب كتاب «سراج الملوك»، والوزير السلجوقي الشهير نظام الملك (ت ٤٨٥هـ) صاحب كتاب «سياست نامه»[٧١].

* رابعًا: الفلسفة السياسية (التفكير السياسي من خارج حركة التاريخ):

تمثِّل الفلسفةُ السياسيةُ نمطًا مستقلاً ومتمايزًا من أنماط الفكر السياسي الإسلامي، يختلف في مادته ومنهجه والغاية التي يرمي إليها عن الأنماط الثلاثة التي أسلفنا الحديث عنها اختلافًا جذريًّا؛ فـ «إذا كان المتكلِّمون والفقهاء والأدباء قد انشغلوا بقضايا الشرعية والأحكام والآداب، فإن الفلاسفة انشغلوا بعقلنة فكرة الدولة، وسلوك الحاكم، وعملوا علىٰ ربطهما بالمثُل الفلسفية (كما تجسدت في نظريتي أفلاطون وأرسطو)، التي لا تتعارض في جانبٍ كبيرٍ منها مع المثل والأخلاقيات الدينية»[٧٢].

---

(٧٠) السابق، (ص/ ١٣).

(٧١) أمحمد جبرون، **نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوره**، (ص/ ١٥٨).

(٧٢) أمحمد جبرون، **نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوره**، (ص/ ١٦٦).

وقد برزت في هذا السياق أسماءُ طائفةٍ من أعلام الفلاسفة المسلمين؛ كأبي نصر الفارابي (ت ٣٣٩هـ)، والشيخ الرئيس ابن سينا (ت ٤٢٨هـ)، وابن باجَّه (ت ٥٢٢هـ)، وابن رشد (ت ٥٩٥هـ)، وغيرهم ممن كانت «فلسفتهم السياسية جزءًا مُتَمِّمًا لفلسفتهم العامة، وإن بدت في الوقت نفسه مشروطةً بسُلْطَةِ الشريعة». ومن المعلوم أن الفلسفة العامة أثارت في الأوساط المحافظة موجةً عارمةً من العداوة والمعارضة؛ ولعل ذلك هو السبب في أن الفلاسفة لم يكن لهم كبيرُ تأثير علىٰ الفكر السياسي في هذه الأوساط كما يذكر روزنتال.

*** تعقيب:**

وفي ختام استعراضنا لأنماط التراث السياسي الإسلامي، ثمة ملاحظاتٌ ثلاثٌ يحسن بنا إثباتُها في هذا المقام:

أولها: أنه يجب علينا أن نضع نصب أعيننا ونحن نفحص تراث الفكر السياسي الإسلامي التمييزَ بين ما اشتمل عليه هذا التراثُ من قيمٍ ومبادئ انبثقت عن الوحي وسارت علىٰ هديٍ منه، وما انتظمه من أحكامٍ وتقريرات مرجعُها إلىٰ الاجتهاد العقلي أو التجربة التاريخية المحكومة بسياقات زمانية وأطر مكانية محددة؛ ومن ثم تنتفي عنها صفةُ القداسة والإلزام.

فليس هذا التراثُ إذن نصًّا مقدسًا متعاليًا علىٰ التاريخ، علىٰ نحو ما توهّم بعضُ المسلمين المعاصرين، ولا سيما أصحاب الأيديولوجيات الذين دأبوا علىٰ وضع نصوص التراث السياسي في رتبة واحدة مع نصوص الوحي المقدس، غير واجدين غضاضة في استدعائها وإنزالها علىٰ بعض قضايا السياسة المعاصرة، رغم الاختلاف الجذري بين بنية الدولة التي تنظِّر لها هذه النصوصُ وبنية الدولة الحديثة[٧٣].

وثانيها: أن هذا التراث -تأسيسًا علىٰ الملاحظة السابقة- ليس محصنًا ضد النقد والمراجعة، ولعل أكبر نقدٍ يمكن أن يُوجَّه إليه أنه لم يحفل بإشراك الرعية

---

(٧٣) السابق، (ص/ ١١٠، ١٨٥).

في عملية الحُكْم، ولم يُعْنَ بتعزيز دورها في رقابة السلطة وتقويم سلوكها السياسي، ولم يضع آليات ملزمةً تحملها علىٰ التزام جادة الشريعة والصدور عن قيمها. ومردُّ ذلك -فيما نرىٰ- إلىٰ أن عناية كُتَّاب السياسة الإسلامية بحل مشكلات الراعي وعلاج أزماته كانت أعظم من عنايتهم بالتفكير في مشكلات الرعية والاجتهاد في تحسين أحوالها.

وثالثها: أن الفقه السياسي الإسلاميَّ علىٰ الجملة كان يستبطن منطقًا إجرائيًّا: يحتفىٰ بتقنين الأحكام وبيان الضوابط أكثر من حفايته بالقيم السياسية الكبرىٰ كالشورىٰ والمساواة والعدالة وما إلىٰ ذلك من قيم لا ينشأ الحكمُ الرشيدُ إلا بتعظيمها والبناء عليها. فلقد انصرفت عنايةُ الفقهاء مثلًا إلىٰ البحث عن الوسائل التي تضفي علىٰ سلطة الحاكم المتغلِّب صفة الشرعية، دون التفات يُذكر إلىٰ ما تمثِّله هذه السلطة من عدوانٍ علىٰ قيم الحكم الرشيد، ودون عناية بالبحث عن السبل التي من شأنها زجرُ هذا الحاكم المتغلِّب ذي السلطة المطلقة عن الظلم والقهر والاستبداد. وبعبارة أخرىٰ: بدا منطق الفقه السياسي إجرائيًّا شكليًّا، وكان خليقًا به أن يكون مزيجًا من القيم والإجراءات.

(٥)

إرفن روزنتال
وجهوده في دراسة الفكر السياسي الإسلامي

هو **إرفن إيزاك جاكوب روزنتال** (١٩٠٤-١٩٩١م) (Erwin I. J. Rosenthal)، مستشرقٌ ألمانيُّ الأصل، وُلد في الثامن عشر من سبتمبر سنة ١٩٠٤م بمدينة هيلبرون الألمانية لأسرةٍ يهوديةٍ، وتلقَّىٰ تعليمَهُ في جامعة هايدلبرج، ثم في جامعة برلين، حيث توفَّر علىٰ دراسة اللغات الشرقية؛ كالعربية والآرامية. وعقب حصولِهِ علىٰ درجة الدكتوراه، آثر الهجرةَ إلىٰ لندن سنة ١٩٣٣م، حيث عمل محاضرًا للكتابات والنقوش العبرية والسامية الشمالية بكلية

لندن الجامعية (University College London)، ثم بجامعة مانشيستر (Manchester)، وجعل يترقىٰ في الدرجات الجامعية حتىٰ شغل درجة الأستاذية بجامعة كامبريدج (Cambridge).

ومن المؤسف حقًّا أننا لا نعرف من سيرة هذا المستشرق اللامع الذي برز اسمُهُ في مضمار التأريخ للفكر السياسي الإسلامي إلا النَّزْرَ اليسيرَ، ولعل هذا هو السبب في أن بعض الباحثين ومؤرِّخي الاستشراق يخلطون بينه وبين مستشرق آخر من أفذاذ المستشرقين في القرن العشرين، ألا وهو فرانز روزنتال الذي يعرفه قرَّاءُ العربيةِ من خلال كتابيه الشهيرين **«علم التأريخ عند المسلمين»**، و**«مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي»**[(٧٤)].

ومن شواهد الخلط بين الرجلين ما درج عليه بعضُهم من نسبة الترجمة الإنجليزية لـ **«مقدمة ابن خلدون»** إلىٰ إرفن روزنتال، والصحيحُ أنها لفرانز روزنتال. ولم يكن الأستاذ نجيب العقيقي في موسوعته الضخمة التي ترجم فيها للمستشرقين وعرَّف بأعمالهم بمنجاةٍ من هذا الخلط؛ فنراه يعزو إلىٰ فرانز روزنتال من الكتب والأبحاث ما لو سلك سبيل التمهل والأناة لنسبها إلىٰ مؤلِّفها الحقيقي، وهو إرفن روزنتال[(٧٥)].

ومهما يكن من شيءٍ، فقد انتظمت الجهودُ العلميةُ لإرفن روزنتال ثلاثةَ محاورَ أساسيةٍ:

أولها: دراسةُ اليهودية مع المقارنة بينها وبين المسيحية والإسلام. ومن أبرز مؤلفاتِهِ في هذا المجال: **«اليهودية: الفلسفة والثقافة: دراسات مختارة»**

---

(٧٤) وقد نقل الكتابَ الأول إلىٰ العربية الدكتور صالح أحمد العلي، في حين ترجم الكتاب الثاني الدكتور أنيس فريحة. وتجدر الإشارة إلىٰ أن يحيىٰ القعقاع وإخلاص القناونة ترجما مؤخرًا أحد أعمال فرانز روزنتال القيِّمة، وهو كتاب (The Concept of Knowledge: Knowledge Triumphant in medieval Islam). وقد صدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (٢٠١٩م) بعنوان **«العلم في تجلٍّ: مفهوم العلم في الإسلام في القرون الوسطىٰ»**.

(٧٥) انظر: نجيب العقيقي، **المستشرقون**، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الخامسة، بدون تاريخ (٣/ ١٦١-١٦٣).

و«اليـهـوديـة والإسـلام» (Judaism Philosophy and Culture: selected studies)، و«اليهودية والمسيحية: الجزء الثالث: القانون والدين» (Judaism and Islam)، (Judaism and Christianity, Volume III, Law and Religion).

وأما **المحور الثاني**: فيضم ما تركه روزنتال من بحوثٍ ودراساتٍ تناول فيها أطرافًا من الفلسفة الإسلامية؛ مثل: «**بعض الملاحظات علىٰ النظرية الفلسفية للنبوة في الإسلام**» (Some observations on the philosophical theory of prophecy in Islam)، «**وبعض الملاحظات علىٰ كتاب الملة للفارابي**» (Some Observations on al-Farabi's 'Kitab al milla)، و«**أثر ابن سينا علىٰ الفكر اليهودي**» (Avicenna's Influence on Jewish Thought)، و«**موقف ابن خلدون من الفلاسفة**» (Ibn Jaldun's attitude to the falasifa) (١٩٥٥م).

وأما المحور الثالث: فيتألف من مجموع دراساتِهِ التي سلَّط من خلالها ضوءًا باهرًا علىٰ التراث السياسي الإسلامي بمختلف أشكاله (الفقهية، والفلسفية، والكلامية، والأخلاقية ... إلخ)، وإن بدا أوفر عنايةً بما تركه الفلاسفةُ المسلمون في هذا الميدان، وتحقيق مدىٰ تأثرهم بالفلسفة السياسية اليونانية. ومن أشهر أعماله في هذا الصدد: «**دور الدولة في الإسلام: النظرية والتطبيق في العصور الوسطىٰ**» (١٩٧٣م) (The role of the State in Islam: theory and the Medieval practice) (وقد تُرجم هذا البحثُ إلىٰ العربية، ونُشِرَ بالعنوان المذكور، في مجلة الاجتهاد، بيروت، العدد ١٢، صيف ١٩٩١م. ومبلغ علمنا أنه لم يُترجم إلىٰ العربية من أعمال روزنتال سوىٰ هذا البحث)، و«**الفكر السياسي لابن باجَّه**» (Politische Gedanken bei Ibn Bagga)، و«**مكانة السياسة في فلسفة ابن رشد**» (The place of politics in the philosophy of Ibn Rushd)، و«**مكانة السياسة في فلسفة ابن باجه**» (The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Bajja)، و«**مكانة السياسة في فلسفة الفارابي**» (The Place of Politics in the Philosophy of al-Farabi)، و«**الإسلام في الدولة القومية الحديثة**» (Islam in the Modern National State)[٧٦].

---

(٧٦) ستصدر ترجمة هذا الكتاب إلىٰ العربية قريبًا بإذن الله، عن مركز نماء للبحوث والدراسات.

والحق أن كتاب «**الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطىٰ: رؤية تمهيدية**» يمثِّل في تقديرنا واسطةَ العِقْد في هذه الجهود العلمية الوافرة التي بذلها روزنتال، فلا جرم ظلَّ هذا الكتابُ مدةً طويلةً هو المرجع الأول لمن أراد الإلمام بالملامح الأساسية للفكر السياسي الإسلامي، والوقوف علىٰ عناصره المكوِّنة، ومعرفة ما طرأ علىٰ فنونه المختلفة من ألوان التطور. وعلىٰ الرغم من تشكيك الدكتور حامد ربيع رحمه الله في صدق بواعث روزنتال واتهامه له بالتحيز إلىٰ ديانته اليهودية، فلم يكن بوسعه إلا أن يُقِرَّ بالمكانة المرجعية الممتازة التي احتلها هذا الكتابُ؛ حيث قال قبل أربعة عقود: «إننا إذا أردنا أن نبحث عن عرض علمي للفكر السياسي الإسلامي في واقعه العربي، لما وجدنا سوىٰ موقفٍ ندين به لعالم يهودي، أي «روزنتال». فقط في ذلك المؤلَّف نستطيع أن نجد عرضًا كاملًا بطريقة علمية تأبىٰ إلا التحليل الوضعي المحايد ولو شكليًّا لمختلف عناصر الفكر السياسي الإسلامي»[(٧٧)].

ولستُ أدري لماذا تأخرت ترجمةُ هذا الكتاب إلىٰ العربية رغم هذه الأهمية الكبيرة التي حظي بها ولا يزال، ورغم ذلك الشمول الذي وسم خُطَّتَهُ المنهجيةَ. ولعلنا بترجمته بعد نيف وستين عامًا من صدوره بالإنجليزية نكون قد استدركنا هذا النقص، ونبهنا المشتغلين بالفكر السياسي الإسلامي إلىٰ ضرورة النظر في غيره من الأعمال المرجعية التي تركها المستشرقون في هذا الحقل وغيره من حقول الفكر الإسلامي علىٰ العموم.

---

(٧٧) انظر: شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع، **سلوك المالك في تدبير الممالك**، تحقيق وتعليق الدكتور حامد ربيع، القاهرة: دار الشعب، ١٩٨٠م، (ص/ ٦٠).

(٦)

كتاب «الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطى»
عرض ونقد

لا يعدو هذا الكتابُ -في رأي صاحبه- أن يكون مدخلًا لدراسة «الفكر السياسي الإسلامي»؛ ولهذا فقد شفع عنوانَهُ الرئيسَ بعنوانٍ فرعيٍّ هو «رؤيةٌ تمهيديةٌ»، مفسِّرًا ذلك بأن المرحلة التي اضطلع خلالها بتأليفه حالت دون تقديم «عملٍ أكثر طموحًا»؛ إذ كانت معظم النصوص ذات الصلة لا تزال حبيسةَ دُورِ المخطوطات أو منشورةً في طبعاتٍ غير محققة، فضلًا عن أنها لم تكن قد دُرِست بعدُ درسًا وافيًا من الوجهة السياسية. وكذلك قَصَرَ روزنتال كتابَهُ علىٰ الإسلام السُّني دون الإسلام الشيعي الذي يختلط «بعددٍ من المفاهيم والأفكار غير الإسلامية، كما أنه بَلَغَ درجةً من التعقيد تحول دون تناوله في هذه الخُلاصة الأولية للفكر السياسي في الإسلام».

ومهما يكن من شيءٍ، فإن هذا الكتاب يتألَّف من مقدمةٍ مختصرةٍ وقسمين أساسيين حاول روزنتال فيهما أن يستوعب الاتجاهاتِ الرئيسةَ للتراث السياسي الإسلامي، مجتزئًا في ذلك بدراسة جملةٍ من المصنَّفات المرجعية المنتقاة لتكون بمنزلة الشواهد الممثِّلة. وهذه الاتجاهات هي: «الفقه السياسي» أو ما يُعرف في المصطلح الإسلامي بـ «الأحكام السلطانية» أو «السياسة الشرعية»، و«النصيحة السياسية» أو ما يُعرف في الثقافة المسيحية بـ «مرايا الأمراء»، و«الفلسفة السياسية»، بالإضافة إلىٰ «النظرية الخلدونية» التي أفرد لها روزنتال فصلًا مستقلاً يُكَافِئُ ما كانت تحظىٰ به في تراث الفكر السياسي من تفردٍ وخصوصيةٍ، علىٰ نحو ما سيرد لاحقًا.

أما **المقدمة**، فقد استهلَّها روزنتال بالإشارة إلىٰ ما بين الإسلام والمسيحية واليهودية من مشابهَ وعلائق مشتركةٍ، وإلىٰ تأثر الإسلام بالموروثات الثقافية للأمم

التي تغلَّب عليها ودَمَجَها في إمبراطوريته الكبرىٰ، وهو تأثرٌ لم يُفْضِ إلىٰ طمس هويته أو محو ما ينفرد به من خصائص وسماتٍ؛ إذ كان تأثرَ الغالبِ المنتصرِ وليس تأثرَ المغلوبِ المولع بتقليدِ غالبِهِ. فلا جرم بَدَتِ الحضارةُ الإسلاميةُ - والحالُ هذه- نسيجًا معقدًا، تتداخل فيه عناصرُ شتىٰ: فارسيةٌ ويونانيةٌ ورومانيةٌ وبيزنطيةٌ وهنديةٌ . . . إلخ.

ويومئ روزنتال أيضًا إلىٰ إحدىٰ خصائص الإسلام الكبرىٰ، التي ألمحنا إليها في صدر هذه المقدمة، ألا وهي صلتُهُ الوثيقةُ بالسياسة، فيقرِّر أن «الإسلام لا يعرف التمييز بين عالم الرُّوح وعالم المادة، أو بين الأعمال الدينية والأعمال الدنيوية، وإنما يشكِّل العالمان كلاهما بنيةً واحدةً تخضع لسلطة الشريعة الشاملة». وهذه الشريعةُ هي التي تضمن مصالح المؤمنين في الحياة الدنيا، وتَكْفُل أيضًا خلاصَهم في الآخرة، والمسلمون جميعًا سواءٌ أمامها، بل إن «السُّلْطَةَ التي يتمتع بها الخليفةُ مشروطةٌ -نظريًّا علىٰ الأقل- بإخلاصه في النهوض بواجبه المتمثِّل في حراستها، وأخذ جماعة المؤمنين بتطبيقها». وينص روزنتال في عبارةٍ صريحةٍ لا تحتمل لبسًا أو تأويلًا علىٰ أن «السياسة [في الإسلام] جزءٌ من الدِّينِ، أو هي نطاقُ الدين بوصفه حياةً علىٰ هذه الأرض، ما دامت الشريعةُ هي قانون الدولة».

وجاء **القسم الأول** من الكتاب بعنوان «**القانون الدستوري والتاريخ الإسلامي**»، وينتظم أربعةَ فصولٍ، يُعَدُّ الفصلُ الأولُ منها، والموسوم بـ «**البحث عن السعادة**»، بمنزلة تمهيدٍ للكتاب، بحيث يشكِّل مع مقدمتِهِ مدخلًا عامًّا للموضوع. وفيه يحاول روزنتال «إبراز الوحدة الأساسية للغاية الإنسانية في العصور الوسطىٰ» من خلال مطلبين اثنين؛ **أولهما**: «**حالة العصور الوسطىٰ**»، حيث كان المفكِّرون علىٰ اختلاف أديانهم التوحيدية يرون أن «السعادة كامنةٌ في الصلة بالله، وأن محبتَهُ هي ذروةُ سنامها»؛ ومن هنا فقد انصرفت عنايتُهم إلىٰ «المجتمع الديني في الدولة التي تحكمها شريعةُ السماءِ».

وعلىٰ الرغم من اختلاف الأديان التوحيدية في تصورها لطبيعة العلاقة بين السلطتين السياسية والروحية، فقد أكَّد روزنتال «أن الشريعة الإلهية . . . كانت

تحتل موقع السيادة العليا في الأديان الثلاثة جميعًا»، فما أنزل اللهُ الشريعةَ إلا لكي «تكفل مصلحة الإنسان في الدنيا، وتضمن سعادته في الآخرة»؛ ولهذا «لا يستطيع المرءُ أن يبلغ جنة الفردوس حيث حياة النعيم الأبدي إلا إذا اهتدىٰ بنور السماء».

وأما **المطلب الثاني** الذي اشتمل عليه هذا الفصلُ، فقد جاء بعنوان **«الناموس، الله الإنسان»**. وفيه يتناول روزنتال المشكلة المركزية التي استرعت اهتمامَ الفلسفة الدينية خلال العصور الوسطىٰ، وهي مشكلة «الإيمان والعقل»، أو مشكلة «النقل والعقل» علىٰ حسب المصطلح الإسلامي، وهي المشكلةُ التي «اتخذت شكلًا ملموسًا تبدَّىٰ في التمييز بين الشريعة الإلهية التي نزل بها الوحيُ، والقانون البشري الذي وضعه الإنسانُ». ويُخطئ مَنْ يظن أن هذه المشكلة اقتصرت علىٰ الفكر الإسلامي، وأنه لم يَصْطل بنارها إلا المفكِّرون المسلمون، فالواقع أنها مشكلةٌ قديمةٌ ترجع إلىٰ القرن الأول الميلادي.

والحق أن إنسان العصر الوسيط لم يكن ينظر إلىٰ الوحي والعقل بوصفهما أمرين متعارضين، وإنما كان يعتقد أنهما «يسعيان إلىٰ تحقيق هدفٍ واحدٍ، هو سعادةُ الإنسان، وإن سلكا إلىٰ بلوغ هذا الهدف طرقًا متباينةً». وقد أصرَّ الفلاسفةُ الدينيون «علىٰ تقديم الوحي علىٰ العقل، بوصفه مشتملًا علىٰ الحقيقة المطلقة . . . ومن هنا يحتاج الإنسانُ إلىٰ هداية الله، ولا سيما في الأمور التي تقع وراء إدراكه العقلي، ولا يعرفها إلا من طريق الشريعة التي جاء بها الوحيُ النبويُّ».

وجاء **الفصلُ الثاني** بعنوان **«الخلافة: النظرية والوظيفة»**، وهو أطولُ فصول الكتاب قاطبةً؛ ربما لأن مدارَهُ علىٰ دراسة نظرية الخلافة في الفقه السُّني الذي يشغل من التراث السياسي الإسلامي نقطة الوسط وعمود الارتكاز. ويستهل روزنتال هذا الفصلَ بالحديث عن أثر رسالة الإسلام في الانتقال بالعرب من طور القبيلة إلىٰ طور الدولة التي ما لبثت أن تحوَّلت بأثرٍ من حركة الفتح الإسلامي إلىٰ إمبراطوريةٍ كبرىٰ، تشغل فيها الشريعةُ التي استنبطها العلماءُ من مصادرها المعتمَدة موقعًا مركزيًّا. وينبِّهُ روزنتال علىٰ أن الشريعةَ بِنْيَةٌ كليةٌ يتساوىٰ فيها «إقام الصلاة

وصوم رمضان وأداء الزكاة وجباية الجزية من غير المسلمين . . . وإقامة العدالة وتدبير الموارد المالية وإدارة التنظيم العسكري».

والحقُّ أن الفقهاء حين تصدَّوا للكتابة في باب النظرية الدستورية أو الأحكام السلطانية -إذا أردنا استخدام المصطلح الإسلامي- لم يكونوا فلاسفةً سياسيين، ولا كانت عنايتُهم بهذه النظرية من جهة كونها فرعًا معرفيًّا مستقلاً، وإنما كان اشتغالُهم بها من منظور الشريعة التي تُعَدُّ السياسةُ جزءًا منها. ويمكن القولُ بعبارة أخرىٰ: إن الفقهاء لم يشغلهم إلا تطبيقُ الشريعة، ووجوبُ تنظيم الحياة علىٰ صورةٍ يستطيع المسلمون من خلالها أن يتزوَّدوا للدار الآخرة، بإخضاع إرادتهم لإرادة الله كما نصت عليها الشريعةُ.

لقد كانت مهمةُ الفقهاء الأساسية إذن هي «استيعاب الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي عاصروها في شريعة الإسلام»، بالإضافة إلىٰ «التوفيق بين النظرية الدستورية والواقع السياسي، وهو ما ألزمهم عمليًّا بوجوب تحقيق ضربٍ من المواءمة بين الخليفة بوصفه ممثِّلًا للسُّلْطة العليا في النظرية، والسلطان أو الأمير بوصفه هو المتغلِّب الحقيقي علىٰ هذه السلطة، عن طريق استيعابهما معًا تحت مظلة الشريعة، التي ألحت علىٰ وحدة السُّلْطة الروحية والزمنية»؛ فلا جرم كانت «الأحكام السلطانية هي ثمرةَ المواجهة بين الشَّرْع -وهو القانونُ المثاليُّ الموحَىٰ به- والواقع التاريخي والسياسي للإمبراطورية الإسلامية».

ويمكن دراسةُ الأحكام السلطانية التي تُعَدُّ بمنزلة «**القانون الدستوري**» في الإسلام من خلال كتب الفقه التي دوَّنها علماءُ المذاهب الأربعة في الإسلام السُّني، بالإضافة إلىٰ المصنَّفات التي محَّضها الفقهاءُ للحديث عن «الخلافة نظرًا وتطبيقًا، علىٰ وفق المذاهب الأربعة». وهذا النوعُ الأخيرُ من المصنَّفات هو الذي ركَّز عليه روزنتال؛ حيث تناول نظرية الخلافة في خطاب «الأحكام السلطانية» من خلال مؤلَّفات أربعةٍ من أفذاذ الفقهاء المسلمين، وهم: الماوردي (ت ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م)، والغزالي (٥٠٥هـ/ ١١١١م)، وابن جماعة (ت ٧٣٣هـ/ ١٣٣٣م)، وابن تيمية (ت ٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م).

أما الماورديُّ (الفقيه الشافعي والمتكلِّم الأشعري) فقد قدَّم أولَ أطروحةٍ متكاملةٍ تنظِّر للدولة من وجهة النظر السُّنية في كتابه «**الأحكام السلطانية والولايات الدينية**» الذي أمسىٰ مصدرَ إلهامٍ لكل مَنْ تصدَّىٰ للكتابة في هذا الموضوع من الفقهاء السُّنة، بحيث إن جهودهم في هذا المضمار لم تكن إلا تطويرًا لما تضمَّنه من أفكار. وكان هذا الفقيهُ الشافعيُّ الكبيرُ تحدوه غايةٌ أساسيةٌ هي «الدفاع عن سلطة الخلفاء العباسيين في مواجهة الأمراء البويهيين الذين استبدوا بالسُّلطة الفعلية آنذاك»، وتعيين «الحدود المائزة بين نطاق سلطة الخليفة، بوصفه مسئولًا عن الشئون الدينية، ونطاق سلطة الأمير، بوصفه المهيمن فعليًّا علىٰ الإدارة المدنية؛ بناءً علىٰ اتفاق تفاوضي».

ويُعَدُّ الجهدُ الفقهيُّ الذي بذله **الغزاليُّ** في باب النظرية الدستورية استكمالًا لما بدأه الماورديُّ متأثِّرًا فيه بضغوط الواقع وإكراهات الوضع المأزوم للخلافة العباسية. وفي هذا الإطار أراد الغزاليُّ جمعَ الأمة علىٰ فكرة التحالف بين الخلافة العباسية ودولة السلاجقة[٧٨]، وهو ما حاول روزنتال إبرازَهُ عن طريق استخلاص آراء الغزالي في هذا الصدد استنادًا إلىٰ كتابين من كتبه؛ هما: «**الاقتصاد في الاعتقاد**»، و«**المستظهري**».

وأما **ابنُ جماعة** فقد ضمَّن كتابَهُ «**تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**» رؤيتَهُ لنظرية الحُكْم مستلهمًا بعضَ الأفكار الكلاسيكية التي أقرَّها الماورديُّ وغيرُهُ، ومُضِيفًا إليها ما انتهىٰ بهذه الأفكار إلىٰ غايتها المنطقية. وقد اقتصر روزنتال في دراسته لهذا الكتاب علىٰ الأبواب الخمسة الأولىٰ، وهي التي تناول فيها ابنُ جماعة وجوبَ الإمامة وشروطَ الإمام وواجباتِهِ، وما يضبط منصبَهُ من أحكام، وكذا ما يتعلَّق بوزرائه وولاته. ولا ريب أنه تأثَّر فيما قرره من أحكام بـ «خبرته الشخصية بوصفه قاضيًا، وهي خبرة ترفدها رؤيةٌ واضحةٌ لآليات الحياة السياسية في عصره».

---

(٧٨) دومينيك أورفوا، **تاريخ الفكر العربي والإسلامي**، ترجمة: رندة بعث، (بيروت: المكتبة الشرقية، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١٠)، (ص/٦٤٦).

ويختتم روزنتال هذا الفصلَ بتسليط الضوء علىٰ أطروحة ابن تيمية في كتابه «**السياسة الشرعية في أحوال الراعي والرعية**»، وهي الأطروحةُ التي رام فيها ذلكم الفقيهُ الحنبليُّ المجتهدُ «التحررَ من تلك الحلقة المفرغة التي وقع فيها ابنُ جماعة ومَنْ سبقه من الفقهاء، من خلال التركيز علىٰ الشريعة وتطبيقها في حياة الأمة»؛ فتجاهل الصراعَ السياسيَّ بين الخلافة الصورية وسُلطة التغلُّب، ونقل مركز الثقل في النظرية الدستورية من الخلافة والخليفة إلىٰ الأمة التي يجب أن تحكم الشريعةُ الإلهيةُ حياتَها؛ ومن هنا فقد تقبَّل الدولةَ كما هي، صارفًا عنايتَهُ كلَّها إلىٰ الحكومة العادلة سواء أكان الإمامُ شرعيًّا أم لا.

ويستعرض روزنتال في **الفصل الثالث**، المعنون بـ «**تدبير الحُكْم**»، نمطًا آخر من أنماط التراث السياسي الإسلامي، يروم أصحابُهُ التنظيرَ للدولة كما هي في الواقع، وليس علىٰ الصورة التي أمرت بها الشريعةُ، أو بعبارة أخرىٰ: ينطلقون في مقارباتهم للنظرية السياسية من داخل الدولة نفسها، استنادًا إلىٰ «**منطق الدولة**» (the reason of state) بوصفه قاعدةً تسترشد بها السياسةُ. ويُعْرَف هذا النمطُ من الكتابات السياسية في المصطلح الإسلامي بـ «كتب الآداب السلطانية» أو «كتب النصيحة السياسية»، في حين يُعرف في المصطلح المسيحي بـ «كتب مرايا الأمراء».

وقد انتقىٰ روزنتال من ميراث الآداب السلطانية عددًا من المؤلَّفات المهمة؛ فدرس مقدمة ابن الطقطقىٰ لكتابه «**الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**» بوصفها ضربًا من مرايا الأمراء؛ إذ أفردها ابنُ الطقطقىٰ «للسياسة المَلَكية». ثم استعرض روزنتال طائفةً من رُؤَىٰ الأمراء والوزراء والكُتَّاب، بعد أن مهَّد لذلك بمدخل مختصر تكلَّم فيه عن مرايا الأمراء في الإسلام بوصفها فنًّا من فنون الكتابة، مُسَلِّطًا الضوءَ علىٰ نشأتها ومنهجها وما قصدت إلىٰ تحصيله من غايات.

وفي هذا الإطار توفَّر روزنتال علىٰ دراسة بعض رسائل ابن المقفع، وهي «الأدب الصغير»، و«الأدب الكبير»، و«رسالة في الصحابة»، ومقدمة أبي يوسف

(ت ١٨٢م) لكتابه «الخراج»، والرسالة التي أرسلها صاحبُ كتاب بغداد أحمد بن أبي طاهر طيفور إلىٰ ابنه، الذي عُيِّن واليًا علىٰ ديار ربيعة في الجزيرة الفراتية، في إبان عهد الخليفة المأمون [ح ١٩٨- ٢١٨هـ]، وكتاب «التاج» للجاحظ. كما تناول روزنتال أيضًا كتابين من كتب مرايا الأمراء يرجع كلاهما إلىٰ القرن الحادي عشر الميلادي، حين استبد السلطانُ بالأمر كله غير منازع، وحين غدت سلطةُ الخليفة لا وجود لها إلا نظريًا، وهما كتاب «قابوس نامه» للأمير كيكاوس، وكتاب «سياست نامه» لنظام المُلْك، وكلاهما مكتوبٌ بالفارسية ومترجمٌ إلىٰ العربية.

ويختتم روزنتال القسمَ الأولَ من الكتاب **بالفصل الرابع** الذي عقده للحديث عن «**نظرية دولة المُلْك**» عند ابن خلدون. ولا يُخفي روزنتال إكبارَهُ لابن خلدون وإعجابَهُ باستقلاله الفكري، حتىٰ لقد عدَّه «صاحبَ مذهب قائمٍ برأسه». وإنما تسنَّم ابنُ خلدون هذه المكانة لامتلائه من علوم الإسلام أولًا، وعكوفه الطويل علىٰ دراسة المشهد السياسي بتجرُّدٍ ثانيًا، الأمر الذي أتاح له «استنباط القوانين الحاكمة للحياة السياسية في جوانبها المختلفة»، واستخلاص «أسباب نشأة الدول وعوامل رقيها وانهيارها». ولعل مزيةَ ابن خلدون الكبرىٰ ترجع إلىٰ ما لاحظه روزنتال من أن «انشغاله بالدولة الواقعية، في تأمله أحوالها، لم يُفْضِ إلىٰ أن تغيب عن باله الدولةُ الإسلاميةُ الفاضلةُ الأصيلةُ التي نمت هذه الدولةُ الواقعيةُ في تربتها، علىٰ الرغم من قصورها المطرد في تحقيق مطالبها».

لقد درس ابنُ خلدون الأطوارَ التي تمر بها الدولةُ من النشأة إلىٰ السقوط؛ انطلاقًا من أن «الدول لها أعمارٌ طبيعيةٌ كالأشخاص»، وبدا أقربَ ما يكون إلىٰ عالم السياسة الذي «يُشَخِّصُ أسبابَ اعتلال الدولة». وعلىٰ الرغم من أنه اقتصر علىٰ دراسة الدول الإسلامية، فقد استنبط القانون العام للدولة من حيث هي دولة، وللحضارة الإنسانية في عمومها، علىٰ نحو مستقلٍّ تمام الاستقلال عن الخلافة المثالية، وإن خصَّ هذه الخلافةَ بقدر غير قليل من العناية، راصدًا ما طرأ عليها من تحولات حادت بها إلىٰ المُلْك.

وهكذا «راد ابنُ خلدون طريقًا جديدًا سابقًا عصره، ولا سيما في نظرته إلىٰ آليات سياسة المُلْك، وفي اكتشافه أهمية المجموع البشري الذي تحركه العصبيةُ، وفي اعترافه جليل الخطر بأن الاقتصاد السليم شرطٌ ضروريٌّ لانتظام أمر الدولة، وازدهار المجتمع، ونمو العمران. وتُشكِّل بعض هذه النقاط إسهامًا رائعًا في الفكر السياسي علىٰ الجملة، تجاوز به ابنُ خلدون إسلامَ العصر الوسيط كلَّ التجاوز».

وأما **القسم الثاني** من الكتاب، وهو الموسوم بـ **«الميراث الأفلاطوني»**، فقد محَّضَهُ روزنتال -كما أسلفنا- للفلسفة السياسية، ناصًّا علىٰ أن الفكر السياسي لفلاسفة الإسلام «يمثِّل المواجهة بين الفلسفة السياسية لأفلاطون وأرسطو مع نظرية الخلافة في معقلها»، و«أن فلسفتهم السياسية جزءٌ مُتَمِّمٌ لفلسفتهم العامة، وإن كانت في الوقت نفسه مشروطةً بسُلْطَةِ الشريعة»، وأن المحاولة الجادة التي بذلوها ابتغاء التوفيق بين المفاهيم الأفلاطونية ونظائرها الإسلامية تنطلق من اتفاقهم علىٰ «القول بالمكانة المركزية للشريعة في الدولة ... وهو ما يعني أن موقفهم الفلسفي لم يكن مستقلاً تمام الاستقلال عن شريعة الإسلام، ولكنه مشروطٌ بها».

ويشير عنوانُ هذا القسم إلىٰ «أن توفر الفلاسفة المسلمين علىٰ دراسة فلسفة أفلاطون السياسية هو الذي خَلَع علىٰ فلسفتهم طابعَها وشكلَها؛ فهي شرحٌ لأطروحاته في السياسة، كما أنها -في بعض الجوانب- تغييرٌ أو تكييفٌ لأفكاره؛ استرشادًا بأرسطو وبعض شُرَّاحِهِ إلىٰ حدٍّ ما».

ويتألَّف هذا القسمُ من ستة فصول، سوىٰ الملحق، استهلها روزنتال بفصلٍ أشبه ما يكون بمدخل عام لهذا القسم، وهو **الفصل الخامس** المعنون بـ **«الفلسفة السياسية في الإسلام»**؛ حيث أوضح فيه أن الفلسفة السياسية لهؤلاء الفلاسفة المسلمين «ليست إلا جزءًا من فلسفةٍ كُليةٍ؛ فلا يمكن تقييمُهَا تقييمًا كاملًا بمعزل عن الميتافيزيقا والأخلاق ومباحث النفس»، وهي الأفرع الفلسفية التي كان تأثير أرسطو فيها أعظم من تأثير أفلاطون. كما يؤكِّد روزنتال أن الفلاسفة المسلمين -

وإن تأثروا بالفلسفة اليونانية ونسجوا علىٰ منوالها- «ظلوا هم أولئك المسلمين الذين يؤمنون بالحقيقة المطلقة للوحي»، وكانوا يعتقدون في سعيهم إلىٰ التوفيق بين الشريعة والفلسفة «أنه إذا كانت الحقيقةُ واحدةً لا تتجزَّأ، فلا بُدَّ أن يكون مقصودُ الشَّرْعِ هو عينَ ما تتغيّاه الفلسفةُ».

ومما يلفت النظرَ أن عكوف الفلاسفة المسلمين علىٰ دراسة أعمال أفلاطون وأرسطو أدَّىٰ بهم إلىٰ «فهم أتم للجانب السياسي في الشريعة الإسلامية . . . فليس الدينُ إذن في نظر هؤلاء الفلاسفة مجرد صلةٍ مباشرةٍ بين الله والإنسان، ولا هو روايةً للمعتقدات فحسب . . . ولكنه من قبل ذلك شرعٌ صالحٌ مُلْزِمٌ للإنسان، الذي لا بُدَّ له أن يعيش في جماعةٍ، وأن ينتظم مدنيًّا في دولةٍ».

وفي **الفصل السادس** المعنون بـ «**الفارابي: التأسيس**»، يتناول روزنتال الفكر السياسي للمعلِّم الثاني، بحُسبانه «أول مفكِّرٍ مسلمٍ يُخلِّف مصنَّفاتٍ سياسيةً، سواء أكانت شروحًا وضعها أم كتبًا ألَّفها، واعتمد فيها علىٰ أفلاطون»، ناهيك عن تأثيره العميق «في جميع مَنْ تلاه من الفلاسفة، وبخاصةٍ ابنُ باجَّهْ وابنُ رشد في إسبانيا، وابن سينا في المشرق».

ويقرر روزنتال أن أصول الفلسفة السياسية عند الفارابي كانت مزيجًا من الأفكار الأفلاطونية والعقائد الإسلامية، وأنه كان «مُستغرَقًا في الجانب الميتافيزيقي النظري، ولم يكن معنيًّا بفن الحُكْم، ولا كان ناقدًا للسياسة المعاصرة، بل إنه حتىٰ لم يكن مُصْلِحًا، وإنما كان مهتمًّا بغاية الإنسان القصوىٰ [وهي السعادة]، وبكيفية بلوغها»، «ومن هذا الباب دلف -كما فعل أفلاطون- إلىٰ النظر في المباحث المتعلِّقة بأفضل المدن وبالقوانين المختلفة. وكان مقتنعًا بأنه لا كافل للسعادة الكاملة للإنسان إلا بأن يلي الحُكْمَ مَلِكٌ فيلسوفٌ».

وقد أجمل روزنتال الأفكار السياسية التي عرض لها الفارابي، مستندًا إلىٰ ثلاثٍ من رسائله؛ وهي: «آراء أهل المدينة الفاضلة»، و«السياسة المدنية»، و«تحصيل السعادة»، وتُعَدُّ هذه الرسالةُ الأخيرةُ «أهمَّ هذه الرسائل جميعًا وأنضجها وأكثرها استقلالًا»، بالإضافة إلىٰ كتابه «الفصول المدنية»، وشرحه

الذي اتخذ صورة مختصرة لكتاب «القوانين» لأفلاطون. ولعل أبرز هذه الأفكار: ما يتعلّق بضرورة وجود الدولة، والمدينة بوصفها أصغر وحدة سياسية، والمدينة الفاضلة «التي يُقصد بالاجتماع فيها التعاونُ علىٰ الأشياء التي تُنال بها السعادةُ في الحقيقة».

وكذلك تطرق روزنتال في سياق التفرقة بين الحاكم الفاضل عند أفلاطون (الملك الفيلسوف) والحاكم الفاضل في الإسلام (النبي/الإمام) إلىٰ نظرية الفارابي في «النبوة»، وشرح خصال الرئيس الفاضل كما عرضها الفارابي في «تحصيل السعادة»، وتكلّم عن مركزية القانون أو الشريعة عنده، كما أشار إلىٰ دراسة الفارابي -تساوقًا مع شاغله الرئيس- للمدن المضادة للمدينة الفاضلة؛ وهي: المدينة الضرورية، ومدينة النذالة، ومدينة الخسة والسقوط، ومدينة الكرامة، ومدينة التغلب. وهي المدن الأفلاطونية التي زاد عليها الفارابي المدينة الفاسقة، والمدينة المبدِّلة أو المتبدلة، والمدينة الضالة.

وأما **الفصل السابع** المعنون بـ «**ابن سينا: التوليف**»، فقد أفرده روزنتال للشيخ الرئيس الذي بدا معنيًا -كسلفه الفارابي- «بسعادة الإنسان وكماله»، ناظرًا إليه «بوصفه كائنًا مدنيًا، أي: مواطنًا». وكان لهذه النظرة أكبرُ الأثر في توجيه فلسفته «وجهةً سياسيةً واضحةً»؛ فكانت له آراؤه في العلم المدني [علم السياسة] التي نثرها في كتبه الفلسفية الرئيسة، ومنها تلك التي تُنسب إلىٰ ما يُعرف بالحكمة المشرقية، ذات الطابع الصوفي.

وقد حذا ابنُ سينا حذو الفارابي فأنشأ في القسم الأخير من «الإلهيات» «صلةً بين المدينة الفاضلة في الإسلام والمدينة الفاضلة الأفلاطونية التي يرأسها الملكُ الفيلسوفُ». كما حدَّد في «رسالة في إثبات النبوات» وظيفتين تُناطان بالنبي؛ هما: «صلاح العالم الحسي بالسياسة، والعالم العقلي بالحكمة»، مقررًا أن مبنىٰ الاجتماع الإنساني يجب أن يكون «هو الشريعة التي أوحىٰ اللهُ بها إلىٰ رسوله، النبي واضع النواميس»، مؤيِّدًا الفارابي في القول بأن «مهمة النبي الأساسية إنما هي تبليغ الناس الشريعة الإلهية لهدايتهم، وحفظ مصالحهم

ونجاتهم»، وإن لم يسلك مسلكه «في التسوية بين النبي وبين الملك الفيلسوف والإمام والرئيس الأول».

وهكذا يغدو من المفهوم لماذا أدرج ابنُ سينا الحكمةَ العملية (الأخلاق، والتدبير، والعلم المدني) في «الإلهيات»؛ «ذلك أن النبوة وحدها هي التي تتيح ناموسًا يكفل اجتماعًا فاضلًا في المدينة الفاضلة»، وإن كانت أهمية النبوة والشريعة لا ترجع إلىٰ تدبيرهما للحياة الإنسانية فحسب، ولكنَّ الناموسَ الإلهي الموحَىٰ به يتضمن الحقيقةَ أيضًا فيما يتعلَّق بالله، وبالعالم، وبالملائكة، والمعاد، والثواب والعقاب، والعناية الإلهية. وهذه الحقيقة هي غاية بحث العارف.

وبعد أن فرغ روزنتال من الحديث عن الأفكار السياسية لأهم فيلسوفين من فلاسفة المشرق في باب الفكر السياسي، وهما الفارابي وابنُ سينا، انتقل إلىٰ الحديث عن فيلسوفين من فلاسفة الغرب الإسلامي كان لهما أبعدُ الأثر في «الفلسفة السياسية» عند المسلمين. **أولهما**: ابنُ باجَّه، الذي عقد له روزنتال الفصل الثامن، المعنون بـ«**ابن باجَّه: التحول الفردي**».

وكان أبو بكر بن الصائغ، المعروف بـ«ابن باجَّه» «أول فيلسوف مسلمٍ في الغرب»، وكانت له «مقاربةٌ مختلفةٌ لأفلاطون وفلسفته السياسية» اتخذ فيها وجهةً مغايرةً لوجهة مَنْ سبقه كالفارابي وابن سينا ومَنْ جاء بعده كابن رشد؛ إذ «قصر اهتمامه علىٰ الكمال والسعادة الفرديين للمفكر، ورأىٰ أن ذلك إنما يكون باتصال الإنسان بالعقل الفعَّال، وهذه أعلىٰ مرتبة قبل بلوغ التفكر الصوفي في الله».

«ولم يكن الرأي الذي ذهب إليه ابن باجه ثمرة جهل بأفلاطون وأرسطو، ففي كل سطر من كتبه الصعبة، الغامضة في الغالب . . . ما يقوم شاهدًا علىٰ معرفة دقيقة بفلسفتهما، وعلىٰ فهم جيد لها، وكذلك علىٰ حُكمٍ مستقل صدر عن عقل أصيل». غايةُ الأمر أنه «لم يجد حرجًا في مخالفة المقولات السياسية لأفلاطون وأرسطو، ولا اتخذ التراث اليوناني قطبًا يُدير حوله رحىٰ فلسفته».

وقد اعتمد روزنتال في دراسة الفكر السياسي لابن باجه علىٰ ثلاثٍ من رسائله؛ هي: «رسالة الوداع»، و«تدبير المتوحِّد»، و«اتصال العقل بالإنسان»؛ ففي الرسالة الأولىٰ «يذهب ابن باجه مذهبًا أقرب إلىٰ القول بالمدينة الفاضلة في مقابل المدن غير الكاملة»، وفي الرسالة الثانية يُعنىٰ بـ «الفيلسوف المعتزل». وأما الرسالة الثالثة فتمثِّل «ذروة فكر ابن باجه»؛ حيث تحرَّر فيها من سطوة الفارابي وإن اعتمد عليه.

وأما الفيلسوف الثاني من فلاسفة الغرب فهو ابن رشد، الذي عقد له روزنتال **الفصل التاسع** المعنون بـ «**ابن رشد: الاكتمال**»، وهو أطول فصول القسم الثاني وأهمها، ويشتمل علىٰ دراسة الفكر السياسي لهذا الفقيه والقاضي والفيلسوف، وشارح أرسطو في العصور الوسطىٰ، وأكبر ممثِّلٍ «للتراث الأفلاطوني في الفلسفة السياسية»؛ إذ «نظر نظرًا عميقًا في فلسفة أفلاطون السياسية، وارتضىٰ نتائجها الأساسية، ثم أدخل عليها بعض التعديلات الجزئية مهتديًا في ذلك بفكر أرسطو».

وقد عوَّل روزنتال في فهم الفكر السياسي لابن رشد علىٰ شرحيه لكتابي «الجمهورية»، و«الأخلاق النيقوماخية»، بالإضافة إلىٰ دفاعه الحماسي عن الفلسفة ضد الغزالي في كتابه «تهافت التهافت»، ورسائله الجدلية الأخرىٰ في الحكمة والشريعة؛ وهي: «فصل المقال»، و«ضميمة العلم الإلهي»، و«مناهج الأدلة».

ولقد امتاز ابن رشد عن الفارابي وابن سينا بأنه «كان أكثر إدراكًا منهما لسيادة الشريعة، بوصفها الناموس الإلهي الفاضل، وكذلك لوظيفتها المدنية من حيث كونُها نموذج السياسة الفاضلة للمدينة الفاضلة»، كما تجاوز أسلافه في إدراكه لطابع الشريعة وأهميتها في المجال السياسي، وهو لا يفتأ يقارن في شرحه علىٰ «الجمهورية بين الشرائع الإلهية والبشرية . . . مدركًا للقدر المشترك بين الشريعة الدينية التي يحتكم هو إليها، والقانون الإنساني العام الذي لا تستطيع أمة أن تنفك عنه . . .».

والحق أن «الاهتمام بالقانون (الشريعة) والعدل كان ملتقىٰ الفيلسوف المسلم بأساتذته اليونان، وأن هذا الاهتمام هو الذي مكّنه من تطبيق الفلسفة اليونانية العملية علىٰ الإسلام، وعلىٰ البلدان الإسلامية في عصره، ومن إبراز الطابع السياسي للشريعة بما لديها من فرصة لا نظير لها في أن تكفل للمسلم ما كان ينبغي علىٰ الفلسفة أن تحصّله لليوناني: ألا وهو الخير الأعلىٰ».

ويقدِّم روزنتال في **الفصل العاشر** الموسوم بـ «**الدوَّاني: التطبيق والدمج**» دراسةً مركزةً للأفكار السياسية التي اشتمل عليها كتاب «اخلاق جلالي» الذي قصد فيه الفيلسوفُ الفارسيُّ جلال الدين الدوَّاني (ت ٩٠٧/ ٩٠٨هـ/ ١٥٠١م) إلىٰ «تكييف كتاب نصير الدين الطوسي (اخلاق ناصري) في الحكمة العملية، علىٰ وفق الروح الإسلامية الصرفة».

وإذا كان الفلاسفة المسلمون -كما يقرر روزنتال- قد رفعوا بنيان فلسفتهم السياسية علىٰ قواعد الشريعة النبوية، كابن سينا وابن رشد خاصة، فإنهم بسطوا بذلك من أسباب الوفاق ما يُعِينُ المفكرين من ذوي الاتجاه المحافظ كابن تيمية والدوَّاني علىٰ دمج طائفة من أفكارهم السياسية في فكرهم الخاص، علىٰ نحو يؤكد ما ذهب إليه روزنتال من أن مركزية الناموس في مجال الفلسفة السياسية كانت هي الجامع بين أفلاطون وأرسطو من جهةٍ، وبين ابن تيمية والدوَّاني من جهةٍ أخرىٰ.

والحق أن كتاب «اخلاق جلالي» «ليس عملًا إبداعيًّا، ولكنه منتقىٰ مُبَسَّطٌ حسن العبارة للحكمة العملية عند نصير الدين الطوسي»، وإن أظهر الدوَّاني براعةً كبيرةً في «تكييف أطروحة الطوسي الفلسفية الصارمة علىٰ وفق العقيدة الإسلامية»؛ أو بعبارة أخرىٰ «اختصر الدواني أطروحة الطوسي ووفق بينها وبين الإسلام المحافظ»؛ حيث أصرَّ «علىٰ المرجعية العليا للشريعة الإلهية بوصفها الضامن للحُكْم العادل وللإنصاف، ولسعادة الإنسان وكماله».

وأخيرًا، يستعرض روزنتال في ملحقٍ بعنوان «**بعض الآراء التركية في العلم المدني**» بعضَ الأمثلة للفكر السياسي الإسلامي السُّني في القرن

السابع عشر الميلادي، من خلال ثلاثة كتب توفَّر علىٰ دراستها؛ وهي: «مذكرةٌ عن تدهور الدولة العثمانية» لقوجا بيك (١٦٣٠م)، و«نصيحت نامه» لمؤلِّفٍ مجهول (١٦٤٠م)، و«دستور العمل» للمؤرخ الشهير حاجي خليفة. وكانت هذه الكتب ثمرة الأزمة الحادة التي مرت بها الدولةُ العثمانية؛ ولذلك غلب عليها جميعًا القصدُ إلىٰ تحقيق غايةٍ إصلاحيةٍ عمليةٍ موصولة الأسباب بروح الفقه الإسلامي ونصوصه.

وبعدُ، فلنا علىٰ روزنتال مأخذان أساسيان -سوىٰ ما أوردناه عليه من انتقاداتٍ جزئيةٍ منثورةٍ في حواشي الترجمة- لعل من تمام عرض الكتاب أن نشير إليهما في عُجَالةٍ. **فأما أولهما**: فإهمالُهُ لجملة معتبرةٍ من النصوص المصدرية في الفكر السياسي الإسلامي، وخاصة في باب «الفقه السياسي»، وباب «الآداب السلطانية». صحيح أنه رجع إلىٰ أمهات المصادر التي لا يسع كاتبًا في هذا الحقل أن يتغافل عنها، ولكنه لم يبيِّن لنا المعيار الذي انتقىٰ علىٰ أساسه ما اختار من نصوصٍ أخضعها للدراسة، تاركًا للقارئ أن يستنبط هو هذا المعيار. ومن جهةٍ أخرىٰ، لم يبال روزنتال بالرجوع إلىٰ مصنفات لا تقل في أهميتها عن تلك التي اعتمد عليها؛ فقد أهمل علىٰ سبيل المثال مصنفات «الكلام» إهمالًا يوشك أن يكون تامًّا، وكان حريًّا به أن يقرأ ما كتبه المتكلِّمون عن مبحث الإمامة في هذه المصنفات، ومن المعلوم أنهم أولُ من اشترع الحديث في هذا الباب، كما أسلفنا.

ولعل أبرز فقهاء السياسة الإسلامية الذين أهملهم روزنتال الإمامُ الجوينيُّ (٤٧٨هـ)، الفقيه الشافعي والمتكلِّم الأشعري الكبير؛ الذي نثر أفكاره السياسية في ثلاثةٍ من مؤلفاته الأساسية، وهي: «الإرشاد»، و«اللمع»، «والغياثي». ويشتمل هذا الكتابُ الأخيرُ خاصةً علىٰ رسالة فريدة غير مسبوقة في تاريخ الإسلام السُّني[٧٩]. وقد لاحظ وائل حلاق تجاهل الباحثين المحدثين عمومًا

(٧٩) وائل حلاق، **الخلفاء والفقهاء والسلاجقة في الفكر السياسي للجويني**، ترجمة: أحمد محمود إبراهيم، دراسة منشورة بموقع نماء للبحوث والدراسات.

للجويني فيما قاموا به من دراسات عن الفكر السياسي إبان العصر الوسيط، ومنهم روزنتال الذي أبعد الآراء السياسية للجويني إلىٰ جملة من الحواشي، مُغْفِلًا ذكرَهُ إلا حين تتقاطع تعاليمُهُ مع تعاليم الماوردي (ت ٤٥٠هـ/١٠٥٨م)، أو الغزالي (ت ٥٠٥هـ/ ١١١١م).

وتجدرُ الإشارةُ في هذا المقام إلىٰ أن المستشرقة البريطانية آن لامبتون (A. K. S. Lambton) لم تُفْرِد للجويني في كتابها «الدولة والحكومة في الإسلام الوسيط» (١٩٨١م) سوىٰ صفحتين (معوِّلةً فيهما علىٰ كتابه «الإرشاد»)، في حين أنها خصصت عشرين صفحة للماوردي، واثنتين وعشرين للغزالي. وكذلك فإن المستشرق الفرنسي هنري لاووست (Henri Laoust) يزعم أن الجويني استلهم كتابه من «الأحكام السلطانية» للماوردي، ولعل السبب في هذا الفهم الخاطئ يرجع إلىٰ عبارة كاتب جلبي الذي ذهب إلىٰ أن «الجويني في غياث الأمم اتبع سبيل الأحكام السلطانية». وأما تلمان ناجل (Tilman Nagel) فكان أول مَنْ استخدم كتاب «**غياث الأمم**»، ولكنه -وياللأسف- تعجَّل في مناقشته إلىٰ حدٍّ ما، ولم يفطن إلىٰ مقصوده الذي انفرد به[٨٠].

ولقد يسعنا أن نلتمس المعاذير لروزنتال في إهماله الرجوع إلىٰ كتاب «الغياثي»، إذ لم يكن الكتابُ قد نُشر بعد، ولكننا لا نستطيع أن نفهم تجاهلَهُ التام لكتاب «**الأحكام السلطانية**» للفقيه الحنبلي أبي يعلىٰ الفراء (ت ٤٥٨هـ)، ولعله كان مسوقًا في هذا الإهمال بما شاع من التشابه بين هذا الكتاب وكتاب «**الأحكام السلطانية**» للماوردي إلىٰ حد التطابق. وقد لاحظ نصر عارف أننا لا نملك حتىٰ الآن أي دراسة موثَّقة تفسِّر هذا التشابه أو التطابق بين الكتابين، فهل كان ثمة نقل أم أن وحدة المصدر المعرفي والمنهج الأصولي والواقع السياسي انتهت بهما إلىٰ النتيجة نفسها؟[٨١].

---

(٨٠) راجع في إهمال هؤلاء الباحثين للجويني: المرجع السابق.

(٨١) نصر عارف، **في مصادر التراث السياسي الإسلامي**، (ص/ ١٤٠).

وإذا كان روزنتال قد رجع إلىٰ كتاب «الأحكام السلطانية» للماوردي، فقد أهمل مؤلفاته الأخرىٰ؛ مثل: «تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق المَلِك وسياسة المُلْك»، و«قوانين الوزارة وسياسة الملك»، «ونصيحة الملوك» و«الرتبة في طلب الحسبة». وإذا كان قد اعتمد من كتب الغزالي علىٰ «الاقتصاد في الاعتقاد»، و«المستظهري»، و«إحياء علوم الدين»، فقد أهمل مثلًا كتابه «سر العالمين وكشف ما في الدارين» وهو الكتاب الذي يعد في رأي بعضهم «أهمَّ الكتب السياسية للغزالي، والذي يمثِّل الإنتاج العلمي المنظَّم له في هذا الحقل»[٨٢].

وأما الجاحظ فقد ركز روزنتال من مؤلفاته علىٰ كتاب «**التاج في أخلاق الملوك**»، بالإضافة إلىٰ رسالته «**استحقاق الإمامة**»، مهملًا كتبه ورسائله الأخرىٰ التي يمكن إدراجها في باب الفكر السياسي، والتي عرض فيها لمسائل وقضايا كان جديرًا بروزنتال أن يتوقف أمامها مليًّا، وأن يُطيل النفس في مناقشتها.

هذه مجرد أمثلة لما ترك روزنتال الرجوع إليه من مؤلفات مهمة في تراث الفكر السياسي الإسلامي، تدلنا علىٰ خطورة الانتقاء في دراسة هذا التراث، وإحاطته بسياج من الأحكام العامة دون استقراء نصوصه، وإلىٰ ذلك يشير نصر عارف قائلًا: «إن جميع من كتب عن الفكر السياسي الإسلامي، أو التراث السياسي الإسلامي، أو إحدىٰ ظواهره لم يطلع علىٰ أكثر من ٦٪ من المصادر المباشرة لهذا التراث، متجاوزًا بذلك أبسط قواعد المنهج العلمي، وأولها قاعدةُ الاستقراء قبل التعميم التي أجمع عليها مفكرو الشرق والغرب قديمًا وحديثًا ... فقد أُطلقت تعميمات سلبية أو إيجابية علىٰ التراث السياسي الإسلامي من خلال الاطلاع علىٰ ما لا يزيد بأي حالٍ عن ٦٪ عن مجمل مصادره المباشرة، بل إن هناك من لم يرجع إلىٰ مصدر مباشر وملأ الأرض ضجيجًا حول الإسلام والسياسة»[٨٣].

---

(٨٢) السابق، (ص/٦٨).

(٨٣) نصر عارف، **في مصادر التراث السياسي الإسلامي**، (ص/٣٩، ٤٠).

وأما المأخذ الآخر: فهو أن روزنتال لم يُعْنَ بدراسة السياق التاريخي الذي اكتنف الفكر السياسي الإسلامي عنايةً كافيةً، ولم يحفل بالتماس الروابط بين تطور هذا الفكر من حيث كونه درسًا نظريًا وبين التحولات التي طرأت علىٰ تجربة الحكم الإسلامي من حيث كونها ممارسةً عمليةً. ومن نافلة القول أن نذكر أنه لا سبيل إلىٰ فهم الأطروحات القانونية/ السياسية حقَّ الفهم إلا بوضعها في سياقها التاريخي الذي أسهم في إنتاجها. ولعل هذا ما دعانا إلىٰ أن نضمِّن هذه المقدمة شيئًا من الحديث عن التجربة العملية للحكم الإسلامي. وفي المقابل عُنِي روزنتال عنايةً بلغت حدَّ المبالغة والإسراف أحيانًا بتتبع التفاصيل وإحصاء الجزئيات الدقيقة، وخاصة في القسم الثاني من الكتاب، وهو ما يتعارض مع كونه مجرد «رؤية تمهيدية».

(٧)
حول ترجمةِ الكتابِ

بَقِيَتْ كلمةٌ أخيرةٌ تتعلَّق بترجمة هذا الكتاب الذي شَرُفْتُ بأن تقاسمتُ نقلَهُ إلىٰ العربية مع أخي وصديقي الدكتور أسامة شفيع السيد، المدرِّس بقسم الشريعة الإسلامية بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة. وهذه هي تجربتُنا الثانيةُ في الترجمة المشتركة؛ حيث أخرجنا معًا قبل عامين تقريبًا كتابَ «**النشأة الثانية للفقه الإسلامي: المذهب الحنفي في فجر الدولة العثمانية الحديثة**»، لمؤلِّفه «جاي بوراك».

وبين التجربتين صلةٌ جامعةٌ، فوق صلة الاشتراك في الترجمة، وأعني بها الحرصَ الشديدَ علىٰ أن نقدِّم للقارئِ الكريمِ نصًّا عربيًّا مستقيمًا في أسلوبه، واضحًا في إعرابه عن المعاني والأفكار التي قصد إليها المؤلِّفُ في دقةٍ وأمانةٍ، جاريًا في الوقت نفسه علىٰ سَنَنِ العربية في البيان والتعبير. وليس يخفىٰ ما تنطوي عليه هذه الخُطَّةُ في الترجمة من مشقةٍ مُرْهِقَةٍ حملتنا في أحيانٍ كثيرةٍ علىٰ مراجعة

النص الأصلي غير مرةٍ، ولا سيما حين يلتوي أسلوبُ المؤلِّف أو حين تَغْمُضُ عبارتُهُ، أو حين يبلغ المعنىٰ الذي يرمي إليه مبلغَهُ من الدقةِ والتركيزِ. وما كان احتمالُنا لمشقةِ هذه الطريقةِ إلا لاعتقادنا أن الوفاء بحقِّ اللسان العربي في هذا العصر الذي أفسدته العجمةُ فريضةٌ لازمةٌ، لا يدفع إلىٰ التهاون فيها إلا نَقْصٌ في الدِّينِ أو نقصٌ في الثقافة أو نقصٌ في المروءة.

ومهما يكن من شيء، فقد اقترحتُ علىٰ صاحبي -حين انعقد العزمُ علىٰ ترجمة الكتاب- أن أتولَّىٰ أنا ترجمةَ قسمه الأول الذي يضم الفصول الأربعة الأولىٰ، مسبوقةً بمقدمة المؤلِّف، علىٰ أن يتوفَّر هو علىٰ ترجمة قسمه الثاني الذي ينتظم الفصولَ من الخامس إلىٰ العاشر، بالإضافة إلىٰ الملحق. وإنما دفعني إلىٰ تقسيم الترجمة علىٰ هذا النحو أن القسم الأول من الكتاب الذي توليتُ ترجمتَهُ، وهو المعنون بـ «**القانون الدستوري والتاريخ الإسلامي**» أمسُّ رحمًا بتخصصي في التاريخ، وأقربُ إلىٰ اهتماماتي العلمية في الآونة الأخيرة. وأما قسمه الثاني وهو الموسوم بـ «**الميراث الأفلاطوني**» فقد وجدتُ صاحبي أقدرَ مِنِّي علىٰ ترجمته؛ لأمرين: **أحدهما**: ثقافتُهُ الموسوعيةُ التي اتسع نطاقُها اتساعًا مدهشًا لتشمل علم الكلام والفلسفة الإسلامية، **والآخرُ**: عكوفُهُ الطويلُ علىٰ ترجمة واحدٍ من أهم الكتب التي ازدانت بها المكتبةُ العربيةُ مؤخرًا، أعني كتاب «**المرجع في علم الكلام**»، وهو عكوفٌ أورثه خبرةً عميقةً بالمصطلح الكلامي والفلسفي رأيتُ أنها ستُعِينُهُ -ولا بُدّ- في ترجمة هذا القسم الذي محَّضه روزنتال «**للفلسفة السياسية في الإسلام**»؛ إذ ليس يخفي ما بين الفلسفة العامة والفلسفة السياسية من صلاتٍ ووشائج، حتىٰ لا يغدو من مجانبة الصواب أن نقرر أن الثانية فرعٌ عن الأولىٰ أو تتمةٌ لها.

ولقد غمرتني السعادةُ حين طالعتُ ترجمة صاحبي لهذا القسم؛ إذ كان كالعهد به دائمًا دقةً وإتقانًا، وقوةَ بيانٍ ووضوحَ أسلوبٍ، في غير تكلُّفٍ أو تصنُّع. ولصاحبي علىٰ هذا الكتاب يدٌ أخرىٰ، وهي أنه تولَّىٰ مراجعتَهُ وقراءتَهُ كلمةً كلمةً، بعد أن فرغنا من الترجمة، مستدركًا خطأً هنا أو نقصًا هناك،

مُسْتَشْكِلًا جملةً أعوزها الوضوحُ أو التوت بها مسالكُ التعبيرِ. وذلك في مقابل نهوضي بكتابة هذه المقدمة وإعداد كشّافها العام؛ استكمالًا لخُطتنا في تقسيم العمل بالكتاب وتوزيع أعباء إخراجه.

وتجدرُ الإشارةُ أيضًا إلىٰ أننا التزمنا بردِّ كافة النصوص التي نقلها روزنتال من المصادر العربية أو المعرَّبة عن الفارسية إلىٰ أصولها، كما راجعنا إحالاتِهِ إلىٰ هذه المصادر مراجعةً دقيقةً، منبِّهين في الحواشي علىٰ ما شاب بعضَها من أخطاء في الفهم أو قصور في التعبير، مع التمييز بين حواشي المؤلِّف والحواشي التي علَّقها المترجمان تمييزًا واضحًا.

ولا يسعني في ختام هذه المقدمة إلا أن أتوجَّه بالشكر الجزيل إلىٰ إدارة **«مركز نماء للبحوث والدراسات»** ممثَّلَةٍ في الصديقين الكريمين الأستاذ ياسر المطرفي والأستاذ أحمد سالم؛ لموافقتهما علىٰ مقترحنا بترجمة هذا الكتاب، وتقديمهما كلَّ دعمٍ ومساندةٍ حتىٰ تخرج الترجمةُ في أبهىٰ صورةٍ.

والشكرُ موصولٌ أيضًا لنفرٍ كريمٍ من فضلاء الأساتذة، لهم علىٰ كاتب هذا السطور يدٌ من البر والمعروف، وعلىٰ القسم الأول من ترجمة هذا الكتاب يدٌ من المعونة والإرشاد، وعلىٰ رأسهم: شيخي وأستاذي العالم الجليل الدكتور عبد الرحمن أحمد سالم، أستاذ التاريخ الإسلامي بكلية دار العلوم؛ فما أكثر ما كنتُ ألجأُ إليه للاستيثاق من دقة ترجمتي لهذه العبارة أو تلك، أو الاستفسار عن معنىٰ جملةٍ معقدةٍ أشكل عليَّ فهمُها، فما كان يبخل بوقتٍ ولا كان يضنُّ بمساعدةٍ، علىٰ كثرة ما أعلم من مشاغله العلمية، فجزاه اللهُ عني خير الجزاء.

ولا يفوتني كذلك أن أتوجه بوافر الشكر المقرون بالمحبة لطائفةٍ من أصدقائي الكرام، كانت بعضُ قضايا هذا الكتاب ومصطلحاتِهِ وما يتصل بأمر ترجمتها أو التعليق عليها موضوعَ حديث متصلٍ بيني وبينهم، فكان لهم من الملاحظات الذكية والآراء القيِّمة ما أفدتُ منه أيَّما إفادة، وأخص بالذكر من هؤلاء الأساتذة: إسلام مصطفىٰ، وعبد الرحمن أبو ذكري، ومصطفىٰ

عبد الظاهر.

والشكرُ الجزيلُ لأخي وصديقي الكريم الدكتور أيمن عيسىٰ، مدرس النقد الأدبي بكلية دار العلوم، الذي قرأ مسوَّدةَ الترجمة، مصوِّبًا بعضَ ما اعتراها من أخطاء لغوية أو طباعية، ومُبْدِيًا عليها متنًا وحاشيةً من الملاحظات النافعة ما أسهم بغير شكٍّ في تجويدها والترقي بها في مدارج الإتقان.

وبعدُ، فاللهَ نسألُ أن يرزقنا الإخلاصَ في القول والعمل، وأن يجعل هذه الترجمةَ من العِلْم الذي ينفع الناس فيمكث في الأرض، والحمدُ لله أولًا وآخرًا.

أحمد محمود إبراهيم

مدرس التاريخ الإسلامي والحضارة بكلية دار العلوم جامعة القاهرة

مقدِّمةُ المؤلِّف

الإسلامُ هو أحدثُ الأديان العالمية الكبرىٰ. ورغم أن الجزيرة العربية كانت مهدَهُ الأول ومنزلَ وَحْيِهِ، فإنَّهُ يدين لليهودية والمسيحية بقدر كبير من عقائده، كما أن الأسلوب الذي اشترعه للحياة -وهو أسلوبٌ تحكمُهُ شريعةٌ شاملةٌ هي منه بمنزلة قطب الرَّحَىٰ- يشترك في كثير من خصائصه مع نظيره اليهودي. وقد نشأ محمدٌ [ﷺ] -نبيُّ الإسلام- علىٰ اتصال يومي باليهود والنصارىٰ إلىٰ أن بلغ رُشْده(*).

(*) [من المؤسف حقًّا أن روزنتال لم يستطع أن يتحرَّر من أسر الصورة النمطية الزائفة التي كوَّنها الوجدانُ الأوربي المسيحي عن الإسلام ورسوله خلال العصور الوسطىٰ. ومدارها علىٰ نفي الأصالة عن الإسلام، واتهامه بأنه دين بشري وضعه محمد ﷺ، متأثرًا فيه باليهودية والمسيحية، والقطع بأن القرآن لا يعدو أن يكون نصًّا مستنسخًا من الكتاب المقدس، بعهديه القديم والجديد؛ ومن هنا يمكن ردُّ مبادئه إلىٰ أصولها اليهودية والمسيحية.

ومن الحق أن هذا الوجدان الموسوم بطابع عقدي سجالي ظلَّ يمارس تأثيرًا كبيرًا علىٰ الخطاب الاستشراقي، حتىٰ حين تجاوز هذا الخطابُ طور السجال الديني المتحيز إلىٰ طور الدرس العلمي المتجرِّد؛ ولهذا لم يكن روزنتال بدعًا فيما ذهب إليه بشأن تأثر الإسلام باليهودية والمسيحية بأثر من اتصال النبي ﷺ -في زعمهم- باليهود والنصارىٰ، فقد شاركه هذا الرأيَ نفرٌ من كبار المستشرقين، مثل: مونتجمري واط الذي يعد واحدًا من أوسع المستشرقين اهتمامًا بدراسة السيرة النبوية في القرن العشرين، ورغم ذلك لم ينجُ من الوقوع في أسر تلك الصورة النمطية التي رسمها الخيالُ الأوربي القديم لمحمد ورسالته. والواقع أن هذه الصورة -كما يقرر نبيل فازيو- «تصدر عن موقف اعتقادي حانق علىٰ الإسلام ونبيه، ولا علاقة لها بالبحث التاريخي والعلمي الرصين».

ولا يتسع المقامُ هنا للرد علىٰ هذه الترهات؛ ولهذا نحيل القارئ الكريم إلىٰ بعض الدراسات الجادة التي تناولتها تناولًا علميًّا هادئًا، وكرت عليها بالتفنيد والإبطال؛ مثل: نبيل فازيو، الرسول المتخيَّل: قراءة نقدية في صورة النبي في الاستشراق (مونتجمري واط ومكسيم رودنسون)، بيروت: =

ولكن علىٰ الرغم من أن تعاليم محمد [ﷺ] وشريعة الإسلام وطقوسه يمكن أن نقف فيها علىٰ عناصر يهوديةٍ ومسيحيةٍ، فإن الإسلام ليس مجرد مجموع هذه العناصر الأجنبية؛ ذلك أن محمدًا كان يستصحب شخصيته الذاتية مؤثِّرًا فيما يراه وما يسمعه وما يجادل فيه. ولقد امتزجت هذه العناصرُ الأجنبية عند انتقالها بخصائص الجزيرة العربية فأضحت شيئًا فريدًا تختص به الجزيرةُ، هو ثمرةٌ أخرىٰ من ثمار الصحراء، أو من ثمار العبقرية السامية الدينية.

وكان الإسلامُ منذ بداياته الأولىٰ في صحراء الجزيرة العربية يَرْقُب العالمَ الذي اكتنف العرب. وكانت الحميَّةُ الدينيةُ تزيد أسلحتَهُ قوةً ومضاءً، وتكفل له الغلبةَ علىٰ كثير من البلاد والأمم المتباينة في ثقافاتها وحضاراتها، والمختلفة في عقائدها وطرائق حياتها. وكان كذلك علىٰ استعداد دائم لقبول ما يرد عليه من أفكار ونُظُم تخصُّ أولئك الذين قهرهم تحت سُلطانه، فمسَّ ميراثَهُ -بحكم هذا القبول- طائفُ التغيير. ورغم أن الإسلام لم يتمكَّن في كل وقت من تحويل الخيوط المتنافرة إلىٰ كُلٍّ متناغم، فإنه لم يفقد هُويَّتَهُ قطُّ، حتىٰ لو لم ينشأ عنه إلا تعايشٌ سلميٌّ خِصْبٌ عوضًا عن الانصهار والتوليف. ويصدق ذلك علىٰ كل مظهر من مظاهر الحياة والفكر الإسلامي. وقد استقام للإسلام بفضل النَّواة الصُّلْبة للتعاليم المحمدية وتفسيرها ذلك التماسكُ والاستقرارُ الذي مكَّنه من السيطرة علىٰ قبول ما كان يتعرَّض له من عناصر تنتمي إلىٰ الأنظمة والأمم التي بلغت درجةً عاليةً من الرُّقي، ودمجها في بنيته العربية، علىٰ نحو أفضىٰ إلىٰ إثرائه والسُّمو به.

وكان علىٰ الإسلام في الجزيرة العربية أن يواجه ابتداءً المسيحيةَ واليهوديةَ فيما يتصل بأمور العقائد والطقوس الدينية، ثم ما لبثت الزرادشتيةُ في إيران أن طرحت أمامه تحديًا جديدًا، فضلًا عن الأفكار والممارسات الساسانية المتصلة

= منتدىٰ المعارف، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١١م. هشام جعيط، أوربا والإسلام صدام الثقافة والحداثة، بيروت: دار الطليعة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٧م. عبد الله محمد الأمين، الاستشراق في السيرة النبوية: دراسة تاريخية لآراء وات وبروكلمان وفلهاوزن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٧م. (**المترجمان**)].

بشئون السياسة، كما أنَّ بيزنطة لم تُتح له رجال الإدارة فحسب. وكان للأدب الهندي والفارسي علىٰ وجه الخصوص، والكتابة التاريخية الفارسية، والفلسفة اليونانية والهلينستية، والقانون الروماني واليهودي، والطب اليوناني والعلوم الطبيعية، فضلًا عن الفنون والعمارة الهندية والبيزنطية - نصيبُها من المشاركة في صياغة النَّسيج المعقَّد للحضارة الإسلامية.

وثمة سمةٌ أخرىٰ امتازت بها العبقريةُ الإسلاميةُ لا تقل عما أسلفنا أهميةً وجاذبيةً، وهي أنها أُوتيت القدرةَ علىٰ أن تستوعب كلَّ أولئك الغرباء، وأن تُشْعرهم بأنهم في وطنهم؛ إذ لم يكلِّف الإسلامُ أولئك الذين اعتنقوه مطالبَ كبيرة؛ بل كانت «**لا إله إلا الله محمد رسول الله**» هي العبارةَ الساحرة التي فتحت أبوابَ دار الإسلام الرَّحْبة أمام أهل الكتاب. ولم يأمر الإسلامُ بقتل مَنْ رَفَض الإيمانَ به، ولكنه أسبغ حمايتَهُ علىٰ أولئك الرافضين لقاء دفعهم للجزية التي أسهمت في إغناء بيت المال. وأما مَنْ عدا أهلَ الكتاب فلم يكن ثمة إلا الإسلام أو السيف. ويقتضي الإسلامُ الإيمانَ بوحدانية الله والإقرارَ بأن محمدًا [ﷺ] رسولُهُ، وهو ثمن معقول حسبُ المرءِ أن يبذله مقابل حصوله علىٰ نصيبٍ من الامتيازات التي تتمتع بها الأمةُ الإسلامية -ولا سيما في العصر الذي كانت تبني فيه إمبراطوريتَهَا- وهي الامتيازات التي تَعِدُهم بالغنائم الوفيرة والمكانة الرفيعة.

مضىٰ هذا التكيفُ المتبادل في طريقه بخطىٰ سريعة، وإنْ بدا من الطبيعي ألا يخلو الأمرُ من بعض المعارضة. وقد أثبتت الحضارةُ والثقافةُ الإسلاميةُ، وهي النتيجةُ المذهلةُ التي أثمرتها هذه العمليةُ، ما كانت تمتاز به العقليةُ العربية من سَعَة أفقٍ، وسماحةٍ، وكرمٍ بدويٍّ سرعان ما انتقل إلىٰ الحياة الحضرية، وشغفٍ فكريٍّ عُرف به البدوُ الذين فُتنوا بما اتسمت به إيران وبيزنطة من أَلَقِ [الحضارة] وزُخرفها. ويعكس عنوانُ الكتاب الشهير الذي وضعه آدم متز (A. Mez) «**نهضة الإسلام**» (*The Renaissance of Islam*) الازدهارَ الرُّوحي الخصب الذي عرفته بغدادُ في أوج الخلافة العباسية.

والحقُّ أن الإسلام منهجٌ دينيٌّ للحياة يشتمل علىٰ عناصرَ متنوعةٍ متواشجةٍ فيما بينها في وحدةٍ معينةٍ تقوم علىٰ الإيمان بالله ربًا، وبمحمد رسولًا تنزَّل عليه الوحيُ الخاتم، وهو القرآن «**الكتاب العزيز**». وقد امتزجت سنةُ النبي والمأثور عنه من الحديث الصحيح، وعملُهُ من أجل جماعة المؤمنين- بالقرآن، فكانت ثلاثة [أركانٍ] تمثل مصادر الشريعة، وهي قانون الإسلام الموحىٰ به إلىٰ النبيِّ. ولقد وحَّدت هذه الشريعةُ بين المسلمين جميعًا -عربًا وفُرْسًا وأتراكًا- وبين غيرهم ممن آمن بالإسلام مُكْرهًا أو مختارًا. والحق أن هذه الشريعة هي أساس الإسلام المتين، أو بتعبير أكثر دقة أساس الإسلام السُّني (orthodox Islam)؛ خلافًا للشيعة الذين يَقْصُرون ولاءهم علي الإمام عليٍّ دون مَنْ سواه من الخلفاء السُّنة. وينتظم التشيعُ فرقًا كثيرة تتباين في الاعتراف بأبناء عليٍّ وأحفاده، بوصفهم أئمةً لهم، وتختلف فيما تنتحله من مذاهب.

ويقدِّم الفكرُ السياسيُّ الإسلاميُّ إبان العصور الوسطىٰ -وهو موضوعُ هذا الكتاب- نموذجًا كلاسيكيًا للسُّلْطة في الإسلام؛ لتطوير نظام ونظرية يستقلُّ بهما، وربطهما بالأنظمة والنظريات والأفكار التي نُقلت إلىٰ المسلمين من خارج عالم الإسلام. وقد تمركز الفكرُ السياسي أول الأمر حول نظام الخلافة، فكان في الواقع نظريةً عن الخلافة، من حيث نشأتها ومقاصدها. ومن الطبيعي أن نتخذ هذه النظريةَ التي طورها الفقهاءُ منطلقًا لنا، فنستقي منها اتجاهاتنا، علىٰ نحو ما درج عليه المسلمون تمامًا، وسوف نقوم في هذا الصدد بوصف النظريات التي قدمها الكُتَّابُ المسلمون حول التاريخ والسياسة وتقييمها. وليس فنُّ الحكم (art of government)، بوصفه شيئًا مغايرًا للنظرية التي يستند إليها، مما يعنينا ههنا بصورة مباشرة، إلا فيما يتصل بما أسداه كُتَّابُ ما اصطُلح علىٰ تسميته بـ «مرايا الأمراء» من نصائح للحُكَّام انطلاقًا من نظرية سياسية محددة.

ولعل إدراجنا لابن خلدون -المفكر السياسي الوحيد في الإسلام بالمفهوم الدقيق للمصطلح- لا يحتاج إلىٰ تبرير؛ فهو -أولًا- يؤسِّس نظريته بناءً علىٰ رصد أحوال الدول الإسلامية في الماضي وفي عصره، وهو -ثانيًا-، كان مقتنعًا بأفضلية الخلافة القائمة علىٰ الشريعة وتفوُّقها علىٰ دولة المُلك، التي

يتصدىٰ لتحليلها والتعريف بها. وقد أفضت به هذه النظرةُ الفاحصةُ إلىٰ تطوير مبادئ عامة للحكم تتجاوز حدودَ الإسلام، وهو ما يُكْسِبُ نظرياتِهِ أهميةً مضاعفة، ويساعدنا علىٰ تبيُّن خلفيتها الإسلامية علىٰ نحو جَلِيٍّ.

وتبيِّن كتبُ «**المرايا**» مدىٰ قدرةِ الإسلام علىٰ التكيُّف مع إيران ومع جنس نموذجي من الأجناس الأدبية الفارسية، غير أن فلاسفة الإسلام امتازوا بكونهم أفضل الدُّعاة المؤهلين للنهوض بمحاولة التوفيق بين ثقافتين [مختلفتين] ومشربين [متباينين] للحياة.

وثمة أسبابٌ عدة تسوِّغ إفرادنا هذا الحيزَ الكبيرَ نسبيًّا لمناقشة آرائهم:

أولها: أن فلسفتهم السياسية تمثِّل المواجهة بين الفلسفة السياسية لأفلاطون وأرسطو مع نظرية الخلافة في معقلها، أي: حيث أساسها الراسخ، وذلك في مواجهة الخلفية الصُّلْبة للشريعة، التي يستوي المسلمون جميعًا في الالتزام بها.

وثانيها: أن فلسفتهم السياسية -شأنهم في ذلك شأن أساتذتهم اليونانيين- جزء متمِّمٌ لفلسفتهم العامة، ولكنها في الوقت نفسه مشروطةٌ بإقرارهم بسُلطة الشريعة.

وثالثها: أنهم -تأسيسًا علىٰ ما تقدَّم- بذلوا محاولةً جادةً ابتغاء توفيق حقيقي بين المفاهيم الأفلاطونية ونظائرها الإسلامية؛ انطلاقًا من اشتراكهم في القول بالمكانة المركزية للشريعة في الدولة، علىٰ ما بينهم من فروق جوهرية. والحقُّ أنهم كانوا يبذلون هذه المحاولةَ التوفيقية بوصفهم فلاسفةً، وبوصفهم طلابًا لفلسفة أرسطو النظرية وفلسفة أفلاطون العملية، لا بوصفهم متكلِّمين وفقهاء. وثمة وجوهٌ من الاختلاف بينهم. وسوف نلاحظ أن هناك تباينًا بين الكثير من المفكرين في تلقِّي الفلسفة السياسية لأفلاطون؛ إذ يتراوح هذا التلقِّي بين مجرد الشَّرح لدىٰ ابن باجَّه، والتوفيق الكامل تقريبًا [بينها وبين الشريعة] لدىٰ ابن رشد، الذي قد يُعد في الوقت نفسه أعمق الفلاسفة المسلمين وأشدهم إقناعًا. وأخيرًا، يُنظر إلىٰ هؤلاء الفلاسفة بوصفهم فلاسفةً مسلمين، وهو ما يعني أن موقفهم الفلسفي ليس موقفًا مستقلًّا تمامَ الاستقلال عن شريعة الإسلام، ولكنه

مشروطٌ بها. وقد أثمر ذلك قيدًا فرضته سلطةُ الشريعة المهيمنة علىٰ طبيعة تأملهم العقلي ونوعه ومداه. وإذا نُظر إلىٰ هذه التناقضات بعيون المسلمين، فسوف يتبيَّنُ أنها أبرزُ مما هي عليه في الواقع.

وبناءً علىٰ ما تقدَّم، سوف أتخذ الإسلامَ -لا الفلسفة الأرسطية- منطلقًا لمعالجة الفلسفة السياسية للفارابي، وابن سينا، وابن رشد، مستثنيًا ابن باجَّه؛ لأنني علىٰ يقين من أنهم كانوا فلاسفةً مسلمين في المحل الأول، وتلامذةً لأساتذتهم أفلاطون وأرسطو في المحل الثاني. والحق أن عقولهم كانت ملتقىٰ عالمين مهيمنين من عوالم الرُّوح، فبذلوا جهدهم في المواءمة بين النقل -الذي يتبدَّىٰ في صورة الشريعة النبوية- والعقل المتمثِّلة صورتُهُ في قانون دولة المدينة اليونانية. وإذا لم يكن بدٌّ من المفاضلة بينهما فإن الغلبة ستكونُ لشريعة الإسلام التي جاء بها الوحيُ. وبهذا المعنىٰ فقط، لا يسعنا إلا أن نجعل للفلاسفة مكانًا في دراسةٍ تتناول الفكرَ السياسيَّ الإسلامي في العصر الوسيط. وعلاوة علىٰ ذلك، لا يمكن المغالاة في أهميتهم من منظور النظرية السياسية، رغم أنهم لم يتركوا أثرًا قط علىٰ مسار الأحداث في الدولة الإسلامية، في حدود معرفتنا الحالية وما يمكن أن تسمح لنا به من إصدار حكم في هذا الصدد. ومع ذلك، لم يكن تأثير أولئك الفلاسفة علىٰ الفكر السياسي لمتأخري الفقهاء أمرًا هيِّنًا. ولكننا لا نقيس الأفكار ولا نقدِّر قيمتها من خلال التأثير الذي مارسته علىٰ المسار العام للإنسانية فحسب. وقد نجح الفلاسفةُ المشتغلون بالفكر السياسي نجاحًا بعيد المدىٰ في الاستجابة الجادة لتحدي العقل المهيمن المتجسِّد في الفلسفة. لقد تجاوزوا كونهم مجرد متكلمين وفقهاء، وتجاوزوا أيضًا كونهم مجرد فلاسفة متأملين يمتازون بالاستقلال بعد أفلاطون وأرسطو وشراحهم الهيلنستيين ومَنْ سلك سبيلهم. علىٰ أن استقلالهم بوصفهم فلاسفةً في حقل الميتافيزيقا ربما كان محلَّ شك.

ولقد كان عليَّ أن أقصر نطاق الدَّرْس علىٰ الدُّعاة الممثِّلين للإسلام السُّني فيما يتصل بالأحكام الدستورية [السُّلْطانية]. وأما المذهب الشيعي فيختلط بعدد من المفاهيم والأفكار غير الإسلامية، كما أنه بلغ درجةً من التعقيد بحيث

لا يمكن تناوله في هذه الخلاصة الأولية للفكر السياسي في الإسلام دون مزيد من البحث أُسوة بدراسة رودولف اشْتروتمان (R. Strothmann).

وأما فيما يتعلق بتفسير العنوان الفرعي لهذا الكتاب [وهو رؤية تمهيدية]، فأودّ أن أقول: إنه يتعذر علينا في هذه المرحلة الراهنة من مراحل معرفتنا بالنصوص ذات الصلة بموضوع دراستنا الاضطلاعُ بعمل أكثر طموحًا؛ ذلك أن كثيرًا من هذه النصوص غيرُ متاحٍ لنا في نشراتٍ محقَّقة، بل إن ما انتهىٰ إلينا منها لم يُدرس بعدُ من الوجهة السياسية درسًا وافيًا. وسوف يصادفنا مزيدٌ من الصعوبات عند تناول الفلاسفة؛ لأن تقييم منجزهم تقييمًا صحيحًا شافيًا يستوجب ضربًا من المعرفة المتعمِّقة والمتنوعة لا يكاد يحيط بها دارسٌ للفكر الإسلامي إلا بشق الأنفس؛ إذ يلزم أن يكون مستعربًا، ضليعًا بمعرفة التراث (classicist)، مؤرِّخًا للفلسفة القديمة والوسيطة، راسخَ القدم في التاريخ الإسلامي والتاريخ العام خلال العصر الوسيط؛ حتىٰ يتمكّن من فهم سوابق الفلسفة الإسلامية ومجموعات الأفكار التي استقاها الفلاسفةُ المسلمون من الفلسفة اليونانية والهلينستية.

والحق أن المعرفة الدقيقة بالعناصر [الأجنبية] الكثيرة التي عرفت طريقَهَا إلىٰ الفلسفة الهلينستية والإشراقية -وبعضها وافدٌ من إيران، بل من الهند أيضًا- أمرٌ جليل الخطر؛ ذلك أنها أسهمت بنصيب موفور في الفلسفة الإسلامية ذات المنزع الصوفي، وهي فرعٌ فلسفي ارتبطت نظرية المعرفة فيه بنظرية النبوة، كما أنشأها الفارابي، وطورَّها ابنُ سينا، وكان موصول السبب بالنظرية المعرفية التي صاغها ابنُ سينا خاصةً. وليست الفلسفةُ السياسية إلا فرعًا نشأ عن الفلسفة العامة، ولعلها أعظمُ أهميةً بفضل الطابع التكاملي الذي امتاز به الإسلامُ دينيًا وسياسيًا.

ولهذه الأسباب جميعًا، لا يعدو شرح النظريات السياسية التي صاغها فلاسفةُ الإسلام وعرضنا لها [في هذا الكتاب] تحت عنوان عام هو «**الميراث الأفلاطوني**»- أن يكون تمهيدًا، وإني لأرجو ما انفسح لي الرجاءُ أن أُتيح للقارئ

-بدراسة الأفكار السياسية الحقة كلّ علىٰ حدتها- مقدمةً إلىٰ دراسة أكثر تفصيلًا لهذا الموضوع في الإسلام وبيان قيمته. ولأجل هذا السبب ضَمَّنْتُ الكتابَ مناقشةً لنظرية الخلافة (كما طورها نفرٌ من كبار الفقهاء)، وللآداب السلطانية [السياسة]، ولدولة الملك (power-state).

ولقد كان خليقًا بصاحب العقل المنهجي، ولا سيما مَنْ أَلِفَ مفهوم التطور، أن يجد شيئًا من الرضا لو كان من الممكن إظهارُ أن ثمة تطورًا مطردًا من المقاربة الفقهية الكلامية عبر المقاربة السياسية التاريخية إلىٰ المقاربة العلمية الواقعية للسياسة في الإسلام. بيد أنه لا يمكن تحقيق ذلك بغير أدلة وثائقية واضحة، لم يتيسر لي الوقوفُ عليها إلىٰ الآن. ومن الطبيعي أن دارسي الفقه والمتضلِّعين منه، من بين الكُتَّاب في حقل السياسة فضلًا عن الفقهاء، كانوا علىٰ وعي بوجود تفسير مقبول للقانون الدستوري، علاوة علىٰ أنهم -بوصفهم مسلمين- كانوا يسترشدون بمبادئ الشريعة حين ينظرون في السياسة ويحققون أمرها. ولا ريب أن ابن خلدون كان علىٰ دراية بنظرية الخلافة لا تقل عن درايته ببعض كتابات الفلاسفة، ويصدق ذلك علىٰ ابن سينا علىٰ الأقل، ودونه في ذلك الفارابي في رسائله السياسية، وإن كان لا يمتد بالتأكيد إلىٰ شرحي ابن رشد علىٰ **«الجمهورية»** و**«الأخلاق النيقوماخية»**.

لقد خضع الفلاسفةُ، إلا ابن باجَّه، لسطوة الشريعة خضوعًا صارمًا، كما وقعوا تحت تأثير أفلاطون وأرسطو. والحق أن النظر إلىٰ فكرهم علىٰ أنه فكرٌ معارض لخلفية التراث الأفلاطوني وخاضعٌ لوجهته [العامة] يبدو أمرًا مبررًا بالنظر إلىٰ طبيعة كتاباتهم في ميدان السياسة، التي استندت في مجموعها إلىٰ **«جمهورية»** أفلاطون و**«قوانينه»**. وليس في ذلك إنكارٌ لأهمية كتاب **«الأخلاق النيقوماخية»** لأرسطو أو غضٌّ من شأنه؛ وهو ما يبدو جليًّا في حالة الفارابي وابن رشد. ولكن بقطع النظر عن كون هذا الكتاب هو الأساس النظري لتلقيهم الأفكارَ الأفلاطونية وتكييفهم لها، فإنه بوصفه جزءًا من الفلسفة الأرسطية في مجموعها يُسْتخدم في المقام الأول بوصفه عامل تقويم لنظرات أفلاطون علىٰ نحو ما أعرب عنها في **«الجمهورية»**. وليس من قبيل المبالغة أن نتكلَّم عن نهضةٍ لفلسفة أفلاطون

السياسية في الإسلام. وإنني علىٰ يقين من أن خطر فصل الفلسفة السياسية عن الفلسفة العامة قد تناقص كثيرًا بفضل نمطٍ من الدَّرْس كهذا النمط الذي أعتمده.

وإنني أرجو -علاوة علىٰ ذلك- إبرازَ الأثر الذي تركته الفلسفةُ السياسية لأفلاطون علىٰ الإسلام، عن طريق الاقتصار علىٰ تحقيق الأدلة الوثائقية للأفكار والحجج الأفلاطونية في الكتابات السياسية لكبار الفلاسفة. وقد حظيت هذه الفلسفةُ بالقبول في بعض خصائصها الجوهرية، دون بعض فرضياتها الأساسية. فعلىٰ سبيل المثال، لم ينل وجود الرقّ وإهمال أفلاطون للطبقة الثالثة من مواطني جمهوريته -وهو أمرٌ لاحظه ابنُ رشد مستنكرًا- إلا قليلًا من تأييد الفلاسفة؛ كفكرة أفلاطون عن مجتمع النساء. ولقد كان الفلاسفةُ كذلك علىٰ وعي بالفجوة بين قواهم الفكرية الفائقة وعجز العوام عن الارتقاء إلىٰ ما وراء الاقتناع والتخيل، إذا استثنينا الإدراك العقلي المحض. ولكن الفلاسفة بوصفهم مسلمين قبلوا العوام أندادًا لهم في الإيمان، وإنْ كان إيمانًا ساذجًا، مطلقًا، أو كان إيمانًا أعمىٰ، وكانوا يشاركونهم، في حدود علمنا، المواظبة علىٰ أداء الشعائر الإسلامية، ولم ينكروا أن لهم نصيبًا في السعادة والنعيم الذي وُعد به المسلمون جميعًا جزاءً لهم علىٰ الإذعان لإرادة الله، كما نصَّتْ عليها أحكامُ شريعة السماء. بل إن فلسفة أفلاطون السياسية أعانت الفلاسفة جميعًا علىٰ تبيُّن أهمية شريعتهم وملاحظة الطابع السياسي الذي تمتاز به علىٰ نحو أكثر وضوحًا.

وكثيرًا ما جرىٰ التأكيدُ علىٰ تشبيه الإسلام بقصر فسيح الأرجاء يضم غرفًا كثيرةً، وإن لم تكن كلُّها مترابطةً. وثمة سببٌ وجيهٌ يدعونا إلىٰ افتراض أنَّ علم الكلام والفقه الإسلامي قد تطورا بعد فترة طويلة من زمان محمد ﷺ، وأن خلفاءه المباشرين، وهم الخلفاءُ الأربعةُ الراشدون، كانوا هم المثال الذي رَنَتْ إليه فيما بعد أجيالٌ من المتكلِّمين والفقهاء والمؤرخين المسلمين. ويصدق هذا بوجه خاص علىٰ نظرية الخلافة السُّنية. وغنيٌّ عن البيان أن ثمة هوةً واسعةً تفصل بين النظرية المثالية والواقع السياسي. بيد أنه ينبغي التأكيد علىٰ أن هذا الكتاب سيُعنىٰ فحسب بالنظرية السياسية التي صِيغت في عصر لم تكن فيه الخلافةُ الفعلية تشبه الصورةَ المثاليةَ التي رسمها الكُتَّابُ في الفقه الدستوري إلا قليلًا، وإن كانت

هذه الصورة تحديدًا، كما أمرت بها الشريعةُ (المثالية)، هي مركز الثقل والمرجع الأساسي لكل الكُتَّاب المسلمين الذين شغلتهم النظريةُ السياسيةُ. وبغير إدراك هذه الحقيقة لن يستقيم لنا فهمُ فلاسفة الإسلام ولا فهمُ ابن خلدون فهمًا سديدًا.

ولما كان جزءٌ كبير من هذا الكتاب معقودًا للفكر السياسي لدىٰ الفلاسفة وابن خلدون، فإن النتائج التي تمخض عنها النقدُ التاريخي والفكري لا يمكن أن تندرج في مناقشتنا؛ ذلك أنها لا تؤثر بحال علىٰ موقف هؤلاء المؤلِّفين؛ فهم لا يسلِّمون بالطابع المثالي للشريعة فحسب، وإنما يسلِّمون أيضًا بطابعها المهيمن (authoritative) بوصفها هي الدستور المثالي للدولة المثالية، تسليمًا لا يقلُّ في درجته عن تسليم الفقهاء. ويجب علينا أن ندرك أنه بقطع النظر عما أرساه البحثُ الحديث [من حقائق] تتصل بنشأة الفقه الإسلامي وتطوره وأصوله الثلاثة التي ينهض عليها، وهي القرآن والسُّنة والحديث، فإنه يتبدَّىٰ في وعي المسلم شرعًا إلهيًّا كاملًا ومُلْزِمًا لكافة المنتمين إلىٰ الأمة الإسلامية. وبغير إدراك هذه الحقيقة، فلا سبيل إلىٰ فهم ما كان يدور في عقول الكتاب المسلمين الذين نستعرض فكرهم السياسي. ويجب أيضًا أن نأخذ بعين الاعتبار -فيما نسوقه من تفسير- موقفهم الأساسي.

وتتعلق هذه الملاحظةُ الأخيرة بطبيعة الإسلام من حيث علاقته بالسياسة، كما فهمها الدارسون الغربيون، وما لم نُحِطْ علمًا بهذه الطبيعة، فلن نستطيع أن نقدِّر أهمية الخلافة علىٰ الصورة التي قدمتها **«نظريةُ الخلافة»** التي هي بمنزلة مقدمةً لهذا الكتاب وخلفيةً له.

فالإسلام لا يعرف التمييز بين عالم الرُّوح وعالم المادة، أو بين الأعمال الدينية والأعمال الدنيوية، وإنما يشكِّل العالمان كلاهما بنيةً واحدة تخضع لسُلطة الشريعة الشاملة. ويعبِّر تعريف لويس ماسينيون (L. Massignon) للإسلام بأنه **«دين ثيوقراطي علماني علىٰ حدٍّ سواء»** تعبيرًا صحيحًا عن فكرة القانون السيادي الذي أنزله اللهُ إلىٰ الناس عن طريق رسوله، وهو النبيُّ محمد ﷺ. فالرُّوحي والزمني هما الجانبان المتكاملان للشريعة، والخليفة أو الإمام -بوصفه نائبًا عن النبي- هو

المدافعُ عن الإيمان، والمنوط به العمل بالشريعة في حفظ مصالح المؤمنين في هذا العالم، وضمان خلاصهم في الآخرة، عن طريق تعزيز طاعة الشريعة. والمؤمنون جميعًا -الخليفة والعامة- سَوَاءٌ أمام شريعة الله، ولا يدين المسلمون بالطاعة للخليفة إلا لكونه يضطلع بتطبيقها، كما أن السلطة التي يتمتع بها مشروطةٌ -نظريًا علىٰ الأقل- بإخلاصه في النهوض بواجبه المتمثِّل في حراستها، وأخذ جماعة المؤمنين -التي أسسها محمدٌ- بتطبيقها.

وقد نُسب إلىٰ النبي حديثٌ يقول: «الدين والدولة (أو الدين والملك أو الدين والسلطان) توأمان»(*)، وهو ما يعني أن الدين والدولة هما ركنا الشريعة، فالدُّنيا (هذا العالم) عادةً ما تكمِّل الدين، والدين هنا بمعنىٰ (religion)، لا بمعنىٰ (church)، لا يتناقض مع الدنيا التي يشملها [بسلطانه]. وأما الآخرة فهي مقابل الدنيا، وهما معًا مشمولان بالدين.

ومن المؤسِف حقًّا أنه يتعيَّن علينا استخدامُ المصطلحات الغربية لترجمة نظائرها العربية؛ فنحرِّف بهذا الصنيع معانيها الأصلية، ونضمِّنها دلالةً مسيحيةً. فحياة المسلم في عموم مناحيها -من الوجهة المثالية علىٰ الأقل- تحكمها الشريعةُ، التي تنص علىٰ قواعد وأوامر مُحْكَمة تنظِّم علاقاته مع الله، بالإضافة إلىٰ علاقاته مع إخوانه من المسلمين والمواطنين [في المجتمع] من غير المسلمين. وقد درجنا علىٰ تسمية النمط الأول من علاقات الفرد المسلم بـ «**العلاقات الدينية**»، وعلىٰ تسمية النمط الأخير بـ «**العلاقات الدنيوية**» (secular). غير أن الشريعة لما كانت تتسم بالشمول التام، فإن هذا التمييز لا جدوىٰ منه ولا طائل من ورائه؛ فالسياسة جزءٌ من الدين، أو بتعبير آخر: السياسة (أو سياسة الدنيا) هي نطاق الدين بوصفه حياةً علىٰ هذه الأرض، ما دامت الشريعةُ هي قانون الدولة. وهذه الدولة هي الخلافة أو الإمامة، وإذا كان الواجب علينا أن نمضي في البحث علىٰ وفق مصطلحاتنا الغربية، فإنه يمكن تعريفها -أي الدولة-

---

(*) [ليست هذه العبارة الذائعة حديثًا مسندًا إلىٰ النبي ﷺ، ولكنها قولٌ معزُوٌّ إلىٰ بعض الحكماء، شاع تداوله في كتب الأحكام والآداب السلطانية من لدن الماوردي إلىٰ ابن تيمية. (**المترجمان**)].

بأنها «**وحدة روحية زمنية**». ومن هنا، فمتىٰ استخدمنا عبارة «**الديني والسياسي**» في هذا الكتاب، فإن هذه الوحدة الخاصة ينبغي أن تؤخذ بوصفها أمرًا ضمنيًّا.

وأودُّ الإشارة -طلبًا لمزيد من تسويغ الطبيعة التمهيدية المؤقتة لهذا الكتاب- إلىٰ ندرة الأدبيات المتعلِّقة بعلم الكلام والشريعة والفلسفة في الإسلام من حيث تأثيرها علىٰ الموضوع قيد النظر؛ فكتابا فون كريمر «**تاريخ الأفكار السائدة في الإسلام**» (*Geschichte der herrschenden Ideen des Islam*) (١٨٦٨م)، و«**التاريخ الثقافي للمشرق**» (*Culturgeschichte des Orients*) (١٨٧٥م) -وهذا الكتاب الأخير محاولة رائدة ممتازة في وقت كانت فيه كثيرٌ من النصوص العربية المهمة والأساسية مجهولةً أو غير مُتاحة في نشرات محققة- هيمنا علىٰ هذا الحقل سنوات متطاولة. وكان التقدم بطيئًا يواكب ظهور النقد النصي والفكري والتاريخي. وقد آثر كثيرٌ من الباحثين النابهين النهوضَ بالمهمة الشاقة التي تنطوي علىٰ نكرانٍ للذات، ألا وهي إمداد دارسي الإسلام بنشرات محققة أمينة للمواد المصدرية الضخمة المبعثرة بين مكتبات قارات ثلاث، لإبراز الجوانب المختلفة للثقافة الإسلامية. وبنشر مزيد من النصوص وتقويمها، تغدو نظرتنا لنشأة الإسلام وتطوره أكثر عمقًا وتفصيلًا. وحسبُنا أن نذكر تلك الدراسات التي أصدرها فلهاوزن (Wellhausen)، ووينكلر (Winckler)، وجولدتسير (Goldziher)، ونولدكه (Noeldeke)، وبارتولد (V. V. Bartold)، وبيكر (C. H. Becker)؛ فكانت إيذانًا بمطلع عهد جديد في التعرف إلىٰ النسيج المعقَّد للحضارة الإسلامية.

والحق أن الفهم النقدي الذي قدمه جولدتسير لتطور الشريعة الإسلامية وعلم الكلام -في سياقنا هذا- أفضىٰ بمَنْ تلاه من الباحثين في هذا الحقل إلىٰ الاعتراف الجاد بالطابع النظري المهيمن للشريعة بوصفها المعيار المثالي للأمة الإسلامية. وقد طوَّر جوزيف شاخت (J. Schacht) أفكار جولدتسير في كتابه المهم «**أصول الفقه المحمدي**» (*The Origins of Muhammadan Jurisprudence*)، وأما كتاب جيوم (A. Guillaume) «سنن الإسلام» (*The Traditions of Islam*) فلا غنىٰ عنه لمن أراد أن يفهم الحديث [النبوي] فهمًا صحيحًا. فإذا أضفنا إلىٰ ما تقدَّم كتاب «الخلافة» للسير توماس أرنولد (T. W. Arnold)، الذي يعوِّل فيه

-كما يقرر هو نفسُهُ- علىٰ بحوث جولدتسير وبيكر، فسيغدو متاحًا لنا موارد معتمدة لدراسة الجوانب الدستورية للخلافة. وسوف يساعدنا في هذه المهمة كذلك: كتاب «النُّظُم» (*Istituzioni*) لسانتيلانا (D. Santillana)، ودراسة السير هاملتون جب (Hamilton Gibb) عن الماوردي، ودراسة هنري لاؤوست (M. Henri Laoust s) عن ابن تيمية، وما أعده من ترجمات لأعماله، وكتاب «**الخلافة**» (*Le Caliphat*) لإي تيان (E. Tyan)، وكتاب لويس جارديه (Louis Gardet) المهم «**المدينة الإسلامية**» (*La cite musulmane*) الذي نُشِرَ بعد فراغي من تأليف هذا الكتاب، ولا سيما بعد أن أتممتُ الفصل المتعلّق بالخلافة (انظر مراجعتي لهذا الكتاب *'La cite musulmane: vie sociale et politique'*، في *The Islamic Quarterly*, II, 3, 1955)، بالإضافة إلىٰ كثير من الدراسات المهمة لباحثين آخرين؛ من أمثال لويس ماسينيون (Louis Massignon)، ونيكلسون (R. A. Nicholson)، وهنري كوربان (H. Corbin)، وآربري (A. J. Arberry).

وخليق بنا إذا تحولنا إلىٰ الفلاسفة أن نتذكر أن فكرهم السياسي لم يسترع اهتمام الباحثين إلا في العَقْدين الأخيرين. والحق أن ما نفتقر إليه من نشرات محققة لطائفة من كتاباتهم أمرٌ شديد الوضوح. وفي سنة ١٨٩٥م نشر ديتريسي (Fr. Dieterici) كتاب «**المدينة الفاضلة**» للفارابي معوِّلًا علىٰ مخطوطات الكتاب المعروفة آنذاك في لندن وأكسفورد، وعلىٰ الرغم من أننا نعرف من الدراسة القيِّمة التي أصدرها (شتايْنشنيدر) (M. Steinschneider) عن الفارابي، المنشورة سنة ١٨٦٩م، مقدارَ ما يحظىٰ به هذا الفيلسوفُ المسلمُ من أهمية في دراسة تاريخ الفلسفة في الإسلام، وفي الوقوف علىٰ تاريخ تلقي الفلاسفة للأفكار الأفلاطونية والأرسطية، فإن تصوير فلسفة الفارابي السياسية وتقييمها لم يبدأ إلا مع كتاب شتراوس (L. Strauss) «**الفلسفة والقانون**» (*Philosophie und Gesetz*)، ودراستي «**مفهوم الدولة والمجتمع عند موسىٰ بن ميمون**» (*Maimonides Conception of State and Society*)، وهما الكتابان اللذان نُشرا سنة ١٩٣٥م. وسوف أشير إلىٰ الدراسات الأولية في المواضع المناسبة من هذا الكتاب. وقد تطرقت الإسهامات المهمة لبول كراوس (Paul Kraus)، وفرانز روزنتال (Fr. Rosenthal,)، ووالزير

(R. Walzer)، وباينز (S. Pines) لموضوع هذا الكتاب، وستُنشر قريبًا دراسةٌ ذات صلة لباينز، وهي «**الطبيعة والمجتمع: مشكلات الفلسفة السياسية عند العرب**» (*Nature et Societe: problemes de philosophie politique des Arabes*).

وقد أضافت النشرةُ المحققة لكتاب الفارابي «**مختصر قوانين أفلاطون**» (*Compendium Legum Platonis*) التي أصدرها جابرييلي (F. Gabrieli) بأخرة نصًّا مهمًّا لدراسة «**أفلاطون العربي**» (*Plato Arabus III* of the *Corpus Platonicum Medii Aevi*, ed. R. Klibansky, Warburg Institute, London, 1952). كما أننا ندين بالفضل لنشرات آسين بلاثيوس (Asin Palacios) لرسائل ابن باجَّه التي أتاحت لنا، في حدود وضوحها، أن نقدر وزنها بالنسبة لدراسة الفلسفة السياسية في الإسلام. والموقف أفضل في شأن ابن رشد بفضل مولر (Mueller)، وغوتييه (Gauthier)، وبويج (Bouyges)، وسان فان دن برج (S. van den Bergh)، وغيرهم.

وأخيرًا، تُشكِّل دراستي «**آراء ابن خلدون في الدولة**» (*Ibn Khalduns Gedanken* über *den Stoat*) (١٩٣٢م) أساس الفصل الموسوم بـ«**نظرية الملك**» (The Theory of the Power-State)، والتي تكملها دراسة جديدة لمقدمة ابن خلدون، يُعد لها الآن البروفسور محمد الطنجي نشرةً محققةً، معتمدًا فيها علىٰ نشرة كاترمير (Quatremere). والحق أن وجود نصٍّ [للمقدمة] يمكن الوثوق به ليس أمرًا مهمًّا من أجل فهم سديد لفكر ابن خلدون فحسب، ولكنه مهمٌ أيضًا من أجل تقدير التأثير الذي تركه علىٰ المفكرين المحدَثين؛ كعلي عبد الرازق ورشيد رضا. وسوف تظهر قريبًا ترجمةٌ إنجليزيةٌ للمقدمة بقلم البروفسور فرانز روزنتال، بالإضافة إلىٰ ببليوجرافيا ابن خلدون التي أعدها البروفسور فيشل (W. J. Fischel).

القسم الأول
القانون الدستوري والتاريخ الإسلامي

الفصل الأول (*)
البَحْثُ عن السعادة

* أولًا- حالة العصور الوسطىٰ:

يصف أرسطو في كتابه «**الأخلاق النيقوماخية**» (*Nicomachean Ethics*) السياسةَ -فن الملك عند أفلاطون- بأنها «أشمل العلوم»، ويذكر أن موضوعها هو الخيرُ الأعلىٰ الذي يصبو الإنسانُ إلىٰ تحصيله لذاته[1]. وهذا الخير مكافئٌ

(*) نروم في هذا الفصل أن نمهِّد لما سيتلوه من نقاش، ونقصد فيه إلىٰ إبراز الوحدة الأساسية للغاية الإنسانية في العصور الوسطىٰ، و«مناخ الرأي» الذي يتشارك فيه الناسُ علىٰ اختلاف عقائدهم، ويُعْربون من خلاله عن آرائهم. ويعد هذا الفصلُ بالإضافة إلىٰ المقدمة بمنزلة مدخل عام للموضوع. وقد تناولناه بالدرس مرة أخرىٰ في الفصل الخامس من القسم الثاني، مع عناية خاصة بالفلاسفة المسلمين.

(١) *Nicomachean Ethics*, I, n, 1094 a, b (H. Rackham's edition and translation).

وعن الفكر السياسي لأرسطو انظر:

Sir Ernest Barker, *Greek Political Theory*, (London, 1947).

[**نقول**: يلوح مما أورده أرسطو في كتابه «**الأخلاق النيقوماخية**» أنه أحَلَّ السياسة مرتبةً فوق العلوم كلها، فجعلها العلم الأعلىٰ والعلم الأساسي، بل إنه جعل علم الأخلاق تابعًا لها، خلافًا لأستاذه أفلاطون؛ إذ يقول: «إن الخير يتبع العلم الأعلىٰ بل العلم الأساسي أكثر من جميع العلوم، وهذا هو علىٰ التحقيق علم السياسة؛ فإنه في الواقع هو الذي يُعيِّن ما هي عليه العلوم الضرورية لحياة الممالك، وما هي العلوم التي يجب علىٰ أهل الوطن أن يتعلموها، وإلىٰ أي حدٍّ ينبغي أن يعلموها، ويمكن أن يُنبه فوق ذلك إلىٰ أن العلوم الأعلىٰ مكانةً في الشرف هي تابعةٌ للسياسة، أعني العلم الحربي، والعلم الإداري، والبيان ...» انظر: علم الأخلاق إلىٰ نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٤م، ١/ ١٧١ .(**المترجمان**)].

للسعادة بوصفها ثمرةَ العمل، ورغم اختلاف الناس في أهوائهم وأغراضهم، كاللذة والشرف أو حياة التأمل، تَبَعًا لمعتقداتهم الخاصة ونوازعهم الذاتية، فإنهم جميعًا في بحثهم عن السعادة إنما ينشدون الخير الأعلىٰ. وكذلك يلتمس عوامُّ الناس اللذة أو الشرف تحقيقًا لمآربهم الخاصة، ومن أجل بلوغ السعادة أيضًا. وقد أضحىٰ هذا الرأيُ الذي قال به أرسطو من الشيوع بحيث لم يعد يُنسب لقائل بعينه خلال العصور الوسطىٰ. ومع هذا، فإن الفيلسوف يتشوَّف إلىٰ الكمال العملي أو الأخلاقي، والكمال الفكري أو النظري، وليس هذا الكمال إلا السعادة في أعلىٰ مراتبها.

وكان مفكِّرو العصور الوسطىٰ من المسلمين واليهود والمسيحيين علىٰ حدٍّ سواء يظنون أن هذه السعادة كامنةٌ في الصلة بالله، وأن محبته هي ذروةُ سَنَامها. وكانوا لا يُعْنَوْن كثيرًا بالإنسان الفرد وأمر كماله إلا نادرًا؛ إذ كانوا يحتفون بالجماعة، ويصرفون اهتمامهم إلىٰ المجتمع الديني في الدولة التي تحكمها شريعةُ السماء. ولقد وافقوا أرسطو فيما ذهب إليه من أن «خير المملكة المدنية أعظم وأكمل»[٢]. علىٰ أنهم بتضمين الخير الأعلىٰ معنىً دينيًّا من خلال عقد الصلة بينه وبين الوحي الإلهي المتمثِّل في صورة الشريعة، أحالوا المفهوم الميتافزيقي المحض الذي أرساه معلمُهم [أرسطو] إلىٰ قيمة دينية، صاغها توماس الأكويني في قوله: «إن الغاية النهائية لكل موجود هي كماله . . . ولذا لا تنحصر الغاية الأخيرة للإنسان في الخير الكلي والجماعي للكون، بل تتجسَّد في الله»، و«محبة الله هي غاية كل مطلب ومسعىٰ إنساني»[٣].

---

(٢) *Ibid.* 1094 b.

[**نقول**: يقرر أرسطو هذه الفكرة تقريرًا واضحًا؛ إذ يقول: «من المحقق أن الخير متماثل بالنسبة للفرد وبالنسبة للمملكة. علىٰ أنه يظهر أن تحصيل خير المملكة وضمانته هو شيء أعظم وأتمّ. إن الخير حقيقٌ بأن يُحَبَّ حتىٰ لو كان لكائنٍ واحدٍ، ولكنه مع ذلك أجمل وأقدس متىٰ كان ينطبق علىٰ أمة بأسرها، ومتىٰ كان ينطبق علىٰ ممالك بتمامها»، انظر: علم الأخلاق إلىٰ نيقوماخوس، مرجع سابق، ١/ ١٧٢. (**المترجمان**)].

(٣) Quoted from Thomas Aquinas, *Philosophical Texts*, edited and translated by T. Gilby (Oxford University Press 1951), pp. 268 and 284.

وقد ركّز الفلاسفةُ المسلمون -الذين سنقتصر علىٰ دراستهم في هذا الكتاب- علىٰ مسألة «**تحصيل السعادة**»، وهي عبارةٌ اتخذها الفارابيُّ عنوانًا لأحد مؤلفاته السياسية التي سنعرض لها لاحقًا(٤). وكلمة السعادة هي المفردة الإسلامية المقابلة لكلمة (happiness)، ويعرِّف مسكويه (ت ١٠٣٠م) في كتابه «**تهذيب الأخلاق**» سعادة الفيلسوف بوصفها كمالًا عمليًا ونظريًا في آن معًا، بحيث يعتمد أحدُ الكمالين علىٰ الآخر. فأما الكمالُ النظري فسبيل تحقيقه معرفة «**الموجودات**»، وأما الكمالُ العملي فيمكن تحصيله عن طريق الكمال الأخلاقي الذي خصَّه مسكويه بالدرس في كتابه المذكور آنفًا. ولا سبيل إلىٰ تحقيق الكمال العملي بغير حكومة سياسية. وينبغي أن يفضي بنا التهذيبُ الأخلاقي إلىٰ طاعة الله بوصفها مصلحتنا النهائية [نحن البشر](٥).

ويرىٰ فخرُ الدين الرازي (ت ١٢٠٩م) أن الشريعة النبوية المنزَّلة هي وحدها التي تمكِّن الإنسان من أن يحيا في مجتمع، وبغير تنظيم سياسي اجتماعي لا يستطيع الإنسانُ أن يبلغ ما مآربَهُ. وكذلك فقد خصَّ الفيلسوف اليهوديُّ موسىٰ ابنُ ميمون المرتبةَ العليا بالكمال الفكري، وهي مرتبةٌ يسبقها بالضرورة الكمالُ الأخلاقي. ولا سبيل إلىٰ محبة الله بغير الجمع بينهما، وليس يتأتىٰ هذا الجمعُ إلا باتباع سبيله. وأما السعادةُ فهي ثمرةُ عمل يُراد به وجهُ الله(٦).

---

(٤) كتاب «**تحصيل السعادة**»، (Hyderabad, 1345 A. H).

(٥) See ed. Cairo, 1322 A.H., p. 14.

[**نقول**: يقول مسكويه في معرض بيانه لمفهوم الكمال الإنساني بيانًا منظورًا فيه إلىٰ طبيعة الإنسان: «فالكمال الخاص بالإنسان كمالان؛ وذلك أن له قوتين: إحداهما: العالمة، والأخرىٰ: العاملة؛ فلذلك يشتاق بإحدىٰ القوتين إلىٰ المعارف والعلوم، وبالأخرىٰ إلىٰ نظم الأمور وترتيبها، وهذان الكمالان هما اللذان نصَّ عليهما الفلاسفةُ؛ فقالوا: الفلسفة تنقسم إلىٰ قسمين: الجزء النظري والجزء العملي، فإذا أكمل الإنسانُ الجزءَ العملي والجزء النظري، فقد سَعِدَ السعادة التامة». انظر: مسكويه، تهذيب الأخلاق، دراسة وتحقيق: عماد الهلالي، بيروت: منشورات الجمل، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١١م، ص٢٧٢، ٢٧٣. (**المترجمان**)].

(٦) انظر: دلالة الحائرين، تحقيق: س. مونك (S. Munk)، الجزء ١، الفصل ٥٤، الجزء ٣، الفصل ٢٨، وخاصة الفصل ٥١، وانظر:
=

وقد اتفق توماس الأكويني، وموسىٰ بن ميمون، وابنُ رشد علىٰ أن معرفة الله هي ثمرة بحث الإنسان العقلي عن السعادة، التي كانت -بوصفها هي الخير الأعلىٰ للمجتمع الديني ولآحاد أبنائه- هي المشكلةَ المركزية التي هيمنت علىٰ الفكر السياسي في اليهودية والمسيحية والإسلام إبان العصور الوسطىٰ؛ إذ لم تكن مهمةُ الدولة مقصورةً علىٰ أن تكفل لرعاياها الحياة [الكريمة] وحق الملكية من خلال العدالة والإنصاف فحسب، بل كان ضمان السعادة لهؤلاء الرعايا أحدَ مهامها أيضًا.

ويجمع الحاكمُ في الإسلام بين السُّلطتين السياسية والرُّوحية، في حين يتقاسم الإمبراطور والبابا هاتين الوظيفتين في المسيحية، وأما السُّلطة في اليهودية فيضطلع بها الأحبارُ إلىٰ أن تقوم المملكةُ المسيحانيةُ(*). علىٰ أن الشريعة الإلهية -التي ما غاب عن أذهان المؤمنين بها قطُّ أنها الأُنموذج المثالي- كانت تحتل

= Erwin I. J. Rosenthal, (*a*) "Maimonides' Conception of State and Society" in *Moses Maimonides*, ed. I. Epstein (London, 1935), pp. 200f.; (*b*) "Medieval Judaism and the Law" in *Law and Religion (Judaism and Christianity*, vol. III, London, 1938), section "The Philosophers and Divine Revelation", pp. 196-206.

(*) [**المسيحانية**: جاء في موسوعة «اليهود واليهودية والصهيونية»: «المشيح، المشيحانية: ماشيح: كلمة عبرية تعني المسيح المخلص، ومنها: «مشيحيوت»، أي: «المشيحانية»، وهي الاعتقاد بمجيء الماشيح. والكلمة مشتقة من الكلمة العبرية «مشح»، أي: مسح بالزيت المقدس. وكان اليهود علىٰ عادة الشعوب القديمة يمسحون رأس الملك والكاهن بالزيت قبل تنصيبهما، علامة علىٰ المكانة الخاصة الجديدة، وعلامة علىٰ أن الروح الإلهية أصبحت تحل وتسري فيهما ... ثم أصبحت الكلمة تشير إلىٰ شخص مرسل من الإله يتمتع بقداسة خاصة، إنسان سماوي وكائن معجز خلقه الله قبل الدهور، يبقىٰ في السماء حتىٰ تحين ساعةُ إرساله. وهو يسمىٰ «ابن الإنسان»؛ لأنه سيظهر في صورة الإنسان، وإن كانت طبيعته تجمع بين الإله والإنسان، فهو تجسُّد الإله في التاريخ، وهو نقطة الحلول الإلهي المكثف الكامل في إنسان فرد، وهو ملك من نسل داود سيأتي ليعدل مسار التاريخ اليهودي بل البشري، فينهي عذاب اليهود، ويأتيهم بالخلاص، ويجمع شتات المنفيين ويعود بهم إلىٰ صهيون، ويحطم أعداء جماعة يسرائيل، ويتخذ أورشليم (القدس) عاصمةً له، ويعيد بناء الهيكل، ويحكم بالشريعتين المكتوبة والشفوية، ويعيد كل مؤسسات اليهود القديمة، ثم يبدأ الفردوس الأرضي الذي سيدوم ألف عام». انظر: عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية نموذج تفسيري جديد، القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولىٰ، ١٩٩٩م، ٥/ ٢٩٤. (**المترجمان**)].

موقع السيادة العُليا في الأديان الثلاثة جميعًا. وقد ضُمِّنت تلك السعادة -مع أنها مُسْتَمَدَّةٌ من الفلسفة السياسية اليونانية- معنىً أتمَّ ودلالةً أعمق بتوسيع نطاقها بحيث شملت المجتمع بأسره، رغم اقتصار رتبتها العليا، وأكثر أشكالها مثالية، علىٰ النخبة الفكرية، وهم الفلاسفة الدينيون.

وقد أصاب هويزينجا (Huizinga) فيما ذكره عن دانتي -أعمق مفكر سياسي مسيحي خلال العصور الوسطىٰ- من «أن المطالبة الحتمية بثقافة إنسانية كونية بوصفها أصلًا للمجتمع تظل من أهم المقولات الدالة علىٰ عبقرية دانتي التي لا تُضاهىٰ»[٧]. ويذكر هويزينجا في تعريفه للحضارة أنها تؤكد أن الإنسان مواطنٌ وعضو في جماعة يلتزم بالقانون ويحميه القانون. ويستشهد من أجل دعم تعريفه بقول دانتي: «إن الأساس الجوهري للعظمة الإمبراطورية، أي: الملكية العالمية، يتكئ بحق علىٰ ضرورة الحضارة الإنسانية التي تُهيَّأُ وتُوجَّهُ إلىٰ غايةٍ واحدةٍ: هي الحياة السعيدة»[٨].

ويعرِّف ابنُ خلدون الحضارة بعبارات مشابهة تشابهًا لافتًا للنظر، علىٰ نحو ما سنرىٰ لاحقًا في الفصل الذي عقدناه للحديث عن نظريته. وهذه الحياة السعيدة -تَبَعًا لما ذهب إليه دانتي[٩]- هي «**الحياة الطيبة**» التي حدَّدَتْ غايتَهَا للإنسان العنايةُ الإلهيةُ، وهي غايةٌ ذات شقين: سعادة الحياة الدنيا، ونعيم الحياة الأبدية، التي هي لذة التفكر في الله[١٠]. وإذا كانت السعادة في الحياة الدنيا تتحقق -بمعونة الفلسفة- بتحصيل الفضائل الأخلاقية والفكرية، فإن المرء لا يستطيع الوصول إلىٰ جنة الفردوس حيث حياة النعيم الأبدي إلا إذا اهتدىٰ بنور السماء، وعَمِلَ بفضائل الإيمان الجوهرية، وهي الحب والرجاء، التي تجاوز طور العقل الإنساني؛ فقد وجدها دانتي تُلقَّن في الكتب المسيحية المقدسة، وتُصاغ في

---

(٧) See *Wenn die Waffen schweigen* (Basel, 1945), p. 22.

(٨) *II Convivio*, Iv, 4.

(٩) *De Monarchia*, in, 16.

(١٠) عبر توماس الأكويني عن ذلك بقوله: «في حضرة الله لا يمكن للنفس إلا أن تسعد». (Gilby, p. 273).

اللاهوت المسيحي. وكذلك فإن اليهودية تُعلِّم [أبناءها] حبَّ الله، وحبَّ الجار، والرجاء والفداء المسيحاني.

وعلىٰ الرغم من كل ضروب التمايز والاختلاف العقائدي الناجمة عن تباين الأنظمة السياسية واختلاف الأوضاع التاريخية، فثمة اتفاقٌ في العصور الوسطىٰ علىٰ غاية الإنسان -بوصفه كائنًا دينيًّا عاقلًا- في الدولة والمجتمع الديني. ويتعلَّق هذا الاتفاق في المقام الأول بالمفهوم الشائع لله، بوصفه ربَّ الوحي، والإله الخالق ذا الأسماء والصفات (the personal Creator-God)(*) الذي يحكم الكون والإنسان، آمرًا إياه بالإيمان به وامتثال أوامره علىٰ الصورة التي تُفْصح عنها الشريعةُ، التي أُنزلت لتكفل مصلحة الإنسان في الدنيا، وتضمن سعادته في الآخرة.

ولقد أوحىٰ الله بالشريعة إلىٰ النبيِّ، واتخذه وسيطًا لإبلاغها إلىٰ الناس الذين حَسِبَ اليهود أنهم «مملكة من الكهنة وأمة مقدسة»، وظنَّ المسيحيون أنهم «كنيسة يسوع المسيح»، واعتقد المسلمون أنهم «جماعة المؤمنين». ولا يكفل هذه السعادة بشقيها إلا الشريعةُ، التي لم يكن حديث دانتي عنها أقلَّ من حديث عيسىٰ بن ميمون وابن رشد وابن خلدون أو غيره من فقهاء الإسلام ومتكلِّميه، وهي تجمع في خطابها الملزم النخبة القليلة من الفلاسفة إلىٰ عامة الناس، وصفتها الإلهية تؤكد صدقها.

* ثانيًا- الناموس، الله، الإنسان:

إن المشكلة المركزية التي أولتها الفلسفةُ الدينيةُ خلال العصور الوسطىٰ عنايتَهَا هي مشكلة الإيمان والعقل، أو بتعبير أدق مشكلة النَّقْل والعقل. فالإنسان

(*) [آثرنا أن نترجم (the personal God) بالإله ذي الأسماء والصفات، واعتقادنا أنها ترجمةٌ موافقةٌ لما جرىٰ عليه تصورُ الأديان الإبراهيمية عمومًا والإسلام علىٰ وجه الخصوص للذات الإلهية التي ليست قوةً مجردة عُليا تسري في الكون وتهيمن عليه، كما تصورها الأديانُ والفلسفات الأخرىٰ. (المترجمان)].

بعبارة أرسطو -التي ترجع إلىٰ أفلاطون- «**حيوان مدني**» (political being)؛ ومن هنا فقد اتخذت هذه المشكلةُ شكلًا ملموسًا تبدَّىٰ في التمييز بين الشريعة الإلهية التي نزل بها الوحيُ، والقانون البشري الذي وضعه الإنسانُ.

لقد شغلت هذه المشكلةُ إذن عقولَ المفكرين الدينيين في اليهودية والمسيحية والإسلام خلال العصور الوسطىٰ، وإن لم يكونوا أولَ مَنْ تصدَّىٰ لها؛ ذلك أن الفلسفة اليهودية الهلينستية قد واجهت مشكلة الوحي ومسألة صدقه في القرن الأول الميلادي. ومن العسير جدًّا أن نرصد أيَّ تأثير مباشر مارسه فيلون السكندري علىٰ الفكر الوسيط(*)، ومع ذلك يسعنا أن نقرر أن بعض أفكاره انتقلت إلىٰ العصور الوسطىٰ عن طريق الفلاسفة الرُّواقيين(*) والمسيحيين السوريين. ومهما يكن من شيء، فسيظل القول بأن فيلون اضطُرَّ إلىٰ إثبات أفضلية الوحي علىٰ فلسفة أفلاطون من خلال التسليم بتفوق الحكمة الإلهية علىٰ عقل الإنسان= حقيقةً شاخصةً. فالتوراه (شريعة موسىٰ) التي أوحىٰ اللهُ بها إلىٰ موسىٰ ﷺ أرفعُ منزلةً من القانون الذي نصَّ عليه الملوكُ الفلاسفةُ عند أفلاطون معوِّلين في ذلك علىٰ عقولهم البشرية[11]. وفي الحق أن فلسفة أفلاطون لم تخلُ

(*) [**فيلون السكندري (ت ٥٠م)**: فيلسوف يهودي قديم، شُغِل بمسألة التوفيق بين الفلسفة اليونانية التي أحاط بها وتعمَّق في دراستها، واللاهوت اليهودي الذي كان مؤمنًا به أشد ما يكون الإيمان وأصدقه. ولقد كان في مسعاه التوفيقي مسوقًا بالأجواء الفكرية التي اكتنفته؛ حيث اشتجر النزاع بين الفلسفة والدين أو بين العقل والنقل؛ فكان كما يقرر عبد الرحمن بدوي «ممثّلًا لذلك النوع من الفكر الذي هو خليطٌ بين الفلسفة والدين، أو بين التفكير العقلي والفهم النقلي؛ مما يجعل له في هذا الباب أهميةً خاصة؛ إذ يمكن اعتداده النموذج الأعلىٰ الأول لكل تيارٍ سار في هذا الاتجاه، بما سنراه واضحًا كل الوضوح فيما بعد، إن في الفلسفة المسيحية أو في الفلسفة الإسلامية». انظر: عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولىٰ، ١٩٨٤م، ١/ ٢٢١-٢٢٨. (**المترجمان**)].

(*) [**الرُّواقية**: مذهبٌ فلسفيٌّ نشأ في العصر الهلينستي، وإنما سُمِّي بذلك نسبةً إلىٰ الرواق الذي كان يُعلِّم فيه مؤسِّسُ المذهب «زينون الكتيومي». ويعد هذا المذهب صورةً من صور مذهب وحدة الوجود. وقد اشتهر بآرائه الأخلاقية التي تقوم علىٰ أن الخير الأسمىٰ مجهود لا يخضع إلا للعقل، ولا يُبالي بالظروف الخارجية من صحة أو مرض، من غنىٰ أو فقر. انظر: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ١٩٨٣م، ص٩٣. (**المترجمان**)].

(١١) Cf. Erwin I. J. Rosenthal, "Avicenna's Influence on Jewish Thought", in *Avicenna: Scientist and Philosopher* (London, 1952), *s.v.* Philo.

من عنصر ديني[١٢]؛ إذ شبَّه النشاط السياسي للفيلسوف بـ «**خدمة الآلهة**»، فإن الإله عنده ليس هو إله الوحي ذا الأسماء والصفات، إله البر والعدالة، إله المحبة والرحمة، فاطر السموات والأرض، الذي خلق الإنسان علىٰ صورته، فليس هو الإله الذي يؤمن به اليهودُ والمسيحيون والمسلمون.

وقد جابه القديس أوغسطين (St Augustine) المشكلةَ نفسها في كتاب «**تاسوعات أفلوطين**» (*Enneads of Plotinus*)، الذي لا يبعد أن يكون مفهومه عن الفيض مسئولًا عن نظرية النبوة لدىٰ الفلاسفة المسلمين، وهي النظرية التي ستسترعي اهتمامنا فيما سنستقبل من الدرس؛ إذ يبدو أن الفارابي أجرىٰ تعديلًا علىٰ أجزاء من التاسوعات (*Enneads* IV-VI) لتغدو لاهوتًا أرسطيًا[١٣]. وتَبْرُز مشكلةُ النقل والعقل في الإسلام بوصفها ضربًا من التناقض بين الشريعة الإلهية والقانون البشري في المقام الأول؛ فمن الضروري إذن أن نجمل القول في هذه المشكلة ههنا، علىٰ أن نفصله لاحقًا.

يتحدث إيتيين جيلسون (Etienne Gilson)[١٤] عن: «طريقين متمايزين للتصديق: الإيمان الديني، والمعرفة العقلية؛ فأنا أعرف بالعقل أن شيئًا ما صحيح لأني أراه صحيحًا، ولكني أعتقد أنه صحيحٌ لأن الله أخبر بذلك. ففي هاتين الحالتين يختلف السببُ الكامن وراء تصديقي علىٰ نحو محدَّد؛ ولهذا ينبغي أن يُعتقد أن العلم والإيمان نوعان مختلفان من التصديق . . . فإذا كانا صنفين مختلفين من المعرفة، فينبغي ألا نطالب أحدهما ألبتة بأن ينهض بالوظيفة المناسبة للآخر . . . وينطوي الإيمان -تَبَعًا لتعريفه نفسه- علىٰ تصديق العقل فيما لا يراه العقل صوابًا . . . وبالتالي فإن فعل الإيمان لا يمكن أن يكون ناشئًا عن أدلة عقلية، وإنما يستلزم تدخل الإرادة».

---

(١٢) See E. Barker, *op. cit.* pp. 304 ff.

وعن العلاقة بين القانون والدين انظر: السابق، ص٣٥٥ وما بعدها.

(١٣) يقتفي الفارابي أثر الكندي، أول فيلسوف عربي. انظر:

E.I.J.R., "Maimonides", etc., *loc. cit.* p. 193, and ch. v, below, n. 3.

(١٤) In his *Reason and Revelation in the Middle Ages* (New York and London, 1939), pp. 72ff.

وإذا تبيَّن أن التفريق بين الإرادة والعقل أمرٌ صحيح، وأن الإيمان فعلٌ إراديٌّ، فإني أعتقد أن من الصواب أن نقول -في ضوء علاقة المغايرة التي أقامها المفكرون اليهود والمسلمون خلال العصور الوسطىٰ بين الشرع الإلهي والقانون البشري-:

(أ) إن فعل الإيمان عندهم يأتي في المحل الأول في حين يأتي التصديق في المحل الثاني، علىٰ الرغم من أنه [أي: التصديق] ليس أدنىٰ أهميةً للإنسان بوصفه كائنًا عاقلًا.

(ب) لما كان الإيمان هو الإيمان بالله الذي يُفصح عن مراده من طريق الشرع النبوي، فإنه ينطوي ضمنيًا علىٰ التسليم بكلام الله الموحىٰ به علىٰ أنه قانون لا يخبرنا فقط بما يجب أن نفعله، ولكن بما يجب أن نعتقده أيضًا. إنه يأمرنا بأن نعرف الله، وأن نحبه ما وسعنا ذلك. فإذا أَذْعَنَّا للشريعة بوصفنا مؤمنين، لم نستطع أن نَكُفَّ عن الدرس العقلي لما أقرته من أحكام. غير أنه لما كانت قدرتنا العقلية محدودةً، ولما كانت السيادة والسلطة المطلقة ترجعان إلىٰ الله لا إلىٰ عقولنا، فإن ثمة حقائق نزل بها الوحيُ نؤمن بها لأن الله تكلَّم عنها، علىٰ حد تعبير جيلسون. وبعبارة أخرىٰ، ليس ثمة معتقدات وقناعات فحسب، وإنما ثمة أوامر (commandments) أيضًا [فرضها الله علىٰ الناس]، يتعذَّر الوقوفُ عليها بالحُجَّة البرهانية، فكلامُ الله أمرٌ يجب الامتثالُ له.

وإذا أردنا أن نفهم عقلية العصر الوسيط فهمًا صحيحًا، ولا سيما فيما يتصل بتأثير الفلسفة اليونانية الهلينستية عليها، فلا بُدَّ أن نكون علىٰ وعي بأن مفكري العصور الوسطىٰ ركزوا علىٰ الطابع الكُلِّي للشريعة التي أوحىٰ اللهُ بها فيما يتصل بالسعادة في الدارين، كما أوردنا آنفًا: سعادة الجسد المنتمي إلىٰ هذا العالم، وسعادة الرُّوح التي تنتمي أساسًا إلىٰ الدار الآخرة، رغم أنها تستغرق فترة من الحلول المؤقت في الجسد هنا [أي: في هذا العالم].

ويرجع الاختلاف الأساسي بين الشريعة الإلهية التي نزل بها الوحيُ والقانون البشري إلىٰ اختلاف المفهوم عن الله، كما صاغه جيلسون بإيجاز(١٥)

---

(١٥) In his *God and Philosophy* (1941), p. 33.

قائلًا: «ليس الكون في ذروة الفكر الأرسطي فكرة ولكنه فعل تفكير أبدي ذاتي. دعونا نصطلح علىٰ تسميته فكرًا إلهيًا ذاتيًا». ويرىٰ جيلسون، من جهة أخرىٰ، أن «المبدأ الفلسفي الأول للإنسان المسيحي يجب أن يكون علىٰ وفاقٍ مع مبدأه الديني الأول، ولما كان اسم إلهه هو «الأنا» (أي: إله الكتاب المقدس أو العهد الجديد العبري)، فإن أي فيلسوف مسيحي يجب عليه أن يفترض «الأنا» مبدأً أول له وسببًا أعلىٰ لكل شيء، حتىٰ لفلسفته»[١٦].

ويعني ذلك أن الوحي يضع شروطًا للتأمل الفلسفي، ويحدِّدُ نطاقه ومحتواه، ويفرض بعضَ القيود علىٰ موضوعه. ويتحدَّث جيلسون عن الفلسفة المسيحية؛ فيذكر أنها نشأت عند ملتقىٰ الفلسفة اليونانية والوحي الديني اليهودي المسيحي، فالفلسفة اليونانية هي التي أتاحت طريقةً لتفسير العالم تفسيرًا عقلانيًا، والوحي اليهودي المسيحي هو الذي هيَّأ معتقدات دينية لمضمون فلسفي لا حدَّ له[١٧]. وحين يذكر جيلسون أن مشكلة أوغسطين تكمن في «أنه اصطنع في التعبير عن إله المسيحية عبارات اقتبسها من فلسفة أفلوطين»[١٨]، فإنه إنما يعبر عن فكرةٍ تصدق علىٰ جميع المفكرين الدينيين، من اليهود والمسيحيين والمسلمين علىٰ حدٍّ سواء، ممن واجهوا تحدي الفلسفة اليونانية الهلينستية.

ويعني ذلك -في العموم- أنه عند تقييم مضمون الفلسفة الوسيطة وتقدير طابعها، ينبغي أن نتذكر أن ممثِّليها يصطنعون في الإعراب عن التصورات والمعتقدات الأصلية لغةَ الفلسفة اليونانية الهلينستية، وهم بهذا الصنيع غيَّروا وكيفوا وحوَّلوا معاني هذه المصطلحات. فالله بوصفه **«العلة الأولىٰ»** أو **«المحرِّك الأول»** هو في الوقت نفسه «الأنا»، إله العدل، والبر، والحب، والرحمة، إله الوحي ذو الأسماء والصفات. ولا تقتصر هذه المشكلةُ بالطبع علىٰ حقبة تاريخية بعينها، ولكنها تظهر مرارًا وتكرارًا، ولا سيما حين تتبلور حركةٌ فلسفيةٌ جديدةٌ. ويستجيب العقلُ الديني لهذه المشكلة بالطريقة نفسها تقريبًا، بأن يتخذ موقفًا من

---

(١٦) *Ibid.* p. 41.

(١٧) Ibid. p. 43.

(١٨) Ibid. p. 47.

إله الوحي ذي الأسماء والصفات، كما يتبيَّن لنا من إجابة باسكال لديكارت: «إن إله المسيحيين ليس مجرد إله يؤلِّف الحقائق الرياضية أو من يضع نظام العناصر، كما يرىٰ الوثنيون والأبيقوريون(*) . . .، ولكنه إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب، وإله المسيحيين، هو إله الحب والسكينة، إنه الإله الذي يملأ أرواح عباده وقلوبهم»(١٩).

بيد أنه إذا انعطفنا إلىٰ العصور الوسطىٰ مرةً أخرىٰ، فإننا نستشهد مجددًا بما ذهب إليه جيلسون من أن توماس الأكويني (شأن ابن رشد)، يقرُّ بصحة الوحي [النقل]، ولكنه لا يعده أمرًا مسلمًا به؛ «فليس بوسع أحد أن يسلم بأن الله قد تكلَّم، ما لم تكن لديه أدلة قوية علىٰ حقيقة أن الله قد تكلم حقًّا، ولا بُدَّ من أن يكون الوحي صادقًا بالضرورة، ومن الواجب علينا أن نؤمن به؛ ذلك أن غاية الوحي وهدفه الصحيح أن يتيح للناس جميعًا، سواء أكانوا فلاسفةً أم لا، مثل هذه المعرفة بالله، وبالإنسان ومصيره، علىٰ نحو ما يستلزمه خلاصُهُ الأبدي»(٢٠).

ويستتبع ذلك أن الوحي والعقل ليسا متعارضين في نظر إنسان العصر الوسيط، ولكنهما يسعيان إلىٰ تحقيق هدف واحد، هو سعادة الإنسان، وإن سلكا من أجل بلوغ هذا الهدف طرقًا متباينة.

وقد أصرَّ الفلاسفةُ الدينيون علىٰ تقديم الوحي [علىٰ العقل]، بوصفه مشتملًا علىٰ الحقيقة المطلقة، علىٰ الرغم من أن العقل يصل إلىٰ هذه الحقيقة نفسها (لأن الحقَّ واحدٌ لا يتجزأ)، وإن كان لا يقف عليها إلا بعد طول بحث

(*) [**الأبيقورية**: مذهب فلسفي ينتسب إلىٰ أبيقور (٣٥١- ٢٧٠ ق. م). وخلاصته أن «اللذة وحدها هي الخير الأسمىٰ، والألم وحده هو الشرُّ الأقصىٰ؛ لأن الإنسان كالحيوان يسعىٰ إلىٰ لذائذه بفطرته، ولكنه حوَّل اللذة الحسية إلىٰ مذهب في الزهد؛ لأنه رأىٰ أن كلَّ لذةٍ خيرٌ ما لم تقترن بألم فتصبح شرًّا، وأن الألم إذا نجمت عنه لذةٌ وجب طلبه. فاللذة عند أبيقور إذن تجمع بين الزهد والمنفعة، وقد دعا إلىٰ الحياة السعيدة دون أن تستعبد الإنسانَ شهوتُهُ، وهو بهذا يؤثر اللذات العقلية والروحية علىٰ اللذات الجسمية والحسية». انظر: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص٢ .(**المترجمان**)].

(١٩) Ibid. p. 47.

(٢٠) In his *Reason and Revelation in the Middle Ages*, pp. 81 f.

ونظر. ومع ذلك، فإن العقل الإنساني أدنىٰ رُتبةً من الحكمة الإلهية؛ ومن هنا يحتاج الإنسان إلىٰ هداية الله، ولا سيما في الأمور التي تقع وراء إدراكه العقلي، ولا يعرفها إلا من طريق الشريعة التي جاء بها الوحيُ النبويُّ. بيد أن الفلسفة هي أفضل وسيلةً لتفسير ما يقع في إطار القدرة العقلية للإنسان، عن طريق الحُجَّة البرهانية، حتىٰ يتأتىٰ له فهمُهَا. والحق أن تلاميذ أفلاطون وأرسطو الذين توفَّرُوا علىٰ دراسة كتابي «**الجمهورية**» و«**القوانين**» لأفلاطون، وكتاب «**الأخلاق النيقوماخية**» لأرسطو= كانوا يعتقدون أن المشرِّع النبوي هو المؤهَّل دون غيره -علىٰ أساس الحقيقة التي تُوحىٰ إليه- لأن يضع شريعةً يمكن أن تقود الإنسان إلىٰ الكمال والسعادة في الدنيا والآخرة. ولقد كان الناموس اليوناني (Greek *Nomos*) نتاجَ العقل الإنساني، وإن كان قاصرًا عن بلوغ تلك الغاية الإلهية.

وأما في اليهودية، فقد كان المفكرون قبل موسىٰ بن ميمون يفرِّقون في توارة موسىٰ بين مبادئ العقل وتعاليم الوحي. وفي نهاية المطاف، توصَّلَ العقلُ الإنسانيُّ من طريق التجربة إلىٰ جملة من القوانين؛ ذلك أن المجتمع لا يمكن أن يحيا بغير تحريم القتل والسرقة والزنا. وهذه القوانين أمرٌ مشترك بين الأمم قاطبة، وقد جرت العادة (وإن في غير اليهودية) علىٰ النظر إليها علىٰ أنها مندرجةٌ في إطار القانون الطبيعي. وأما شرائعُ الوحي فهي نابعةٌ من رحمة الله وفضله، وليس بوسع الإنسان أن يُدرك الأسباب التي تكمن وراء افتراضها، وإنما يجب عليه أن يمتثل لها؛ لأن الله أمر بها تحقيقًا لمصلحته. ويُنْكِرُ موسىٰ بنُ ميمون هذه القسمة مستبدلًا بها قسمةً أخرىٰ؛ إذ يقسِّم القوانين إلىٰ شعائر واجبة يعجز العقل البشري عن التوصل إليها، وأحكام قضائية تقع في متناول الإدراك الإنساني، كما أنه يُدرج -بخلاف توماس الأكويني- القواعدَ الأخلاقية ضمن هذه الفئة الأخيرة.

إن تقسيم الفروض إلىٰ أنواع، أيًّا كان اسمُها، أمرٌ مهمٌّ للتمييز بين الشريعة الإلهية والقانون البشري. ويؤكِّد موسىٰ بنُ ميمون -مقتفيًا أثرَ أساتذته المسلمين، الفارابي، وابن سينا، ومعاصره ابن رشد- ضرورة القانون من أجل الوجود الإنساني في دولة، وبهذا المعنىٰ فهو تلميذ أفلاطون وأرسطو، الذي ساعده علىٰ

أن يُدْرِكَ الطابع السياسي للشريعة الإلهية علىٰ نحو أتمّ، وأن يؤكد هذا الطابع؛ فالهدف من القانون ذي الأصل الإنساني [الناموس] عنده «**إنما هو انتظام المدينة وأحوالها، ورفع الظلم والتغالب منها . . . . وانتظام أحوال الناس كلهم . . . وأن ينالوا سعادة ما**»، وذلك بخلاف الشريعة الإلهية التي «**جميع تدبيراتها تنظر فيما تقدَّم من صلاح الأحوال البدنية، وفي صلاح الاعتقاد أيضًا، وتجعل وَكْدَها إعطاء آراء صحيحة في الله أولًا وفي الملائكة، وتروم تحكيم الإنسان وتفهيمه وتنبيهه؛ حتىٰ يعلم الوجود كله في صورة الحق**»(٢١).

وهكذا يتحدث موسىٰ بن ميمون عن مقصد مزدوج للشريعة: «**صلاح النفس، وصلاح البدن**». ولا يكفل تحقيق ذلك إلا «**الشريعة الحقَّة التي قد بيَّنا أنها واحدةٌ لا غير، وهي شريعة سيدنا موسىٰ، التي إنما جاءت لتفيدنا الكمالين معًا**»(٢٢)، أو أن «**التوراة هي التي أعطتنا الآراء الصحيحة التي بها يحصل الكمال الأخير، ودعت لاعتقادها علىٰ التجميل [الإجمال]، وهو وجود الإله تعالىٰ وتوحيده وعلمه وقدرته، وإرادته وقدمه. وهذه كلها غاياتٌ أخيرةٌ لا تتبيَّن بتفصيل وتحديد إلا بعد معرفة آراء كثيرة. وكذلك أيضًا دعت الشريعةُ لاعتقاداتٍ ما اعتقادُهَا ضروريٌّ في صلاح الأحوال المدنية**»(٢٣). إن الكمال الإنساني النهائي -الذي هو صلاح النفس- أمرٌ لا يمكن وقوعه إلا في الدولة الفاضلة التي تحكمها الشريعةُ النبوية التي يُظْهر موسىٰ بن ميمون الفرقَ بينها وبين ما سواها من «**التدبيرات المدنية؛ كنواميس اليونان، فكلُّ ذلك مِنْ فعل أقوامٍ مُدَبِّرين لا أنبياء**»(٢٤).

والحق أن كمال النفس -الكمال الفكري- لا يمكن تحصيلُهُ من طريق الفلسفة وحدها، لأن هذا الضربَ من الكمال يعتمد علىٰ المعتقدات واليقينيات

---

(٢١) دلالة الحائرين، الجزء الثاني، الفصل الأربعون، ص٨٦ ب. ويذكرنا ذلك بما ذكره الفارابي في إحصاء العلوم، ص٩١ وما بعدها. وانظر أيضًا: الفصل الخامس من هذا الكتاب، ص١١٥ وما بعدها، وص ١١٩، وحاشية ١٣.

(٢٢) السابق، الجزء الثالث، الفصل السابع والعشرون، ص٥٩ ب، ٦٠ أ.

(٢٣) السابق، الجزء الثالث، الفصل الثامن والعشرون، ص٦٠ ب، ٦١ أ.

(٢٤) السابق، الجزء الثاني، الفصل التاسع والثلاثون، ص٨٥ أ.

الصحيحة التي ترشد إليها شريعةُ الله فقط كما أوحىٰ بها من خلال النبوة. ويجب أن يجد عمومُ الخلق في هذه المفاهيم الجليلة غُنيةً، وأما الميتافيزيقي [الفيلسوف] فعليه أن يتعمَّق المعنىٰ الجواني المستور الذي يتوفر علىٰ تفسيره مستعينًا بالحُجَّة البرهانية.

وقد تكلَّم فيلون الإسكندري عن الفلسفة بوصفها **«خادمًا للحكمة»**، ويعني بها الكتاب المقدس، الذي ربما أفضىٰ تفسيره تفسيرًا مجازيًّا في بعض الأحيان إلىٰ تشويه المعنىٰ الظاهر للنص؛ ابتغاء التوفيق بين الإنجيل أو القرآن من جهة وأرسطو من جهة أخرىٰ، بيد أن اليهود والمسلمين جميعًا تلقوا أصلهما الإلهي وطبيعتهما الإلزامية بالقبول، علىٰ الرغم من وجود بعض الهراطقة. لقد كانت الشريعة النبوية التي نزل بها الوحيُ هي الدستور المثالي للمدينة الفاضلة (ideal state)، وهذه الشريعة فقط هي التي يمكن أن تكفل الخير الأعلىٰ للمؤمنين كافة، سواء أكانوا فلاسفة أم رعايا في المجتمع اليهودي أو الدولة الإسلامية. وهذه الدولة الإسلامية هي التي سيُعنىٰ بها هذا الكتاب.

الفصل الثاني
الخلافة: النظرية والوظيفة

«عِلْمُ الفقه هو معرفة الحقوق والواجبات التي تمكِّنُ الإنسانَ من اتباع السُّلوك القويم في الدنيا، والتزوُّد للآخرة».

(تعريف حنفي لعلم الفقه).

قبل أن يجهر محمدٌ ﷺ بالدعوة إلىٰ الإسلام، الذي هو الامتثالُ لأوامر الله[1]، كان العربُ ينتظمون في قبائل، وكانت كلُّ قبيلة تنقسم إلىٰ أُسَرٍ وعشائر. والحقُّ أن الصحراء بواحاتها لم تكن تَسْمَحُ للعرب بإنشاء تنظيم اجتماعي وسياسي أكبر من الأسرة، أو العشيرة، أو القبيلة في أحسن الأحوال. ولقد مسَّت الحاجةُ -ابتغاء تحقيق ضربٍ من الوحدة أكبر وأرقىٰ- إلىٰ سُلْطة لها من القدرة ما يمكِّنها من التأليف بين أُناس مختلفين فيما درجوا عليه من عادات وتقاليد.

وقد هيَّأت رسالةُ النبيِّ ﷺ -التي جُمِعت [أصولُها] في القرآن- الفرصةَ لتحقيق هذا التماسك، ونجحت -بإتاحة مزيدٍ من الحوافز المادية المتمثِّلة في الغنائم والأراضي المفتوحة بأثر من إعلان الجهاد- في أن يكسب الإسلامُ ولاءَ أولئك المطبوعين علىٰ الحرب وحُبِّ الفخر والنزوع إلىٰ الاستقلال. وكان نجاحُ خلفاء محمد عِدْلًا لنجاحه؛ فامتدت جماعةُ المؤمنين في ظلِّ حُكْمهم إلىٰ ما وراء

(١) أو كما قرر البروفسور د. هـ. بانيث (D. H. Baneth): **«الإسلام هو التوحيد المطلق»**، وهو تعريف مُرْضٍ.

الجزيرة العربية من أقاليم، واندمجت في نهاية المطاف في الإمبراطورية الإسلامية الكُبرىٰ التي بَسَطَتْ جناحيها علىٰ آسيا وإفريقيا وإسبانيا وصقلية.

كيف أثبتت هذه الرسالةُ -التي أعلن صاحبُها أنه رسولُ الله إلىٰ أهل الأرض بكلمة الوحي الأخيرة- أنها مقبولةٌ بين المسيحيين واليهود والزرادشتيين -وكلهم أهل كتاب- والبوذيين، وليس بين المشركين فحسب؟ وكيف تأتّىٰ للحضارة الإسلامية أن تؤلِّف بين طوائف عِرْقية متمايزة، كان بعضُها أرقىٰ في أساليب العيش من الغُزاة الذين اجتاحوا بلادَهُم؟

إن القول بأن انتشار الإسلام عن طريق الفتح كان جزءًا من حركة عامة لهجرة الشعوب يفسِّر لنا هذه الظاهرةَ التاريخيةَ المذهلةَ تفسيرًا جزئيًّا، كما يفسِّر لنا الوضعَ السياسيَّ السائدَ آنذاك. وأما العاملُ الأهمُّ فهو شريعةُ الإسلام، التي قيل بإلهية مصدرها، وبأنها شُرعت لتستوعب شتىٰ مناحي الحياة الإنسانية، وتشمل مصادرُها -بالإضافة إلىٰ القرآن- السُّنَّةَ، وهي سجِلٌّ يرصد حياة النبيِّ قولًا وعملًا، والحديثَ الصحيح. ويضطلع العلماءُ، وهم القادة الرُّوحيون للأمة أو الجماعة، باستنباط الشريعة -وهي الطريقُ المُفْضِية إلىٰ الله- من هذه المصادر الثلاثة، من خلال تفسيرها تفسيرًا يتكئون فيه علىٰ القياس. وبهذه السبيل ليس غير يمكن صونُ الشريعة وضمانُ سريانها في ظل ظروف لا تَكُفُّ عن التغيُّر. وقد جُمِعت هذه التفسيراتُ ودُوِّنت في كتب الفقه الخاصة بالمذاهب الأربعة التي حَمَلَتْ أسماءَ مؤسِّسيها الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي، وجرىٰ الإقرارُ بها بوصفها مُمثِّلةً للاتجاه السُّني (orthodox). ويمكن دراسة القانون الدستوري [الأحكام السُّلطانية] في الإسلام من خلال هذه الكتب، بالإضافة إلىٰ جُملةٍ من المُصنَّفات الخاصة التي أُفردت للحديث عن الخلافة نظرًا وتطبيقًا، علىٰ وفق المذاهب الأربعة[٢].

---

(٢) عن الأصول المتعددة للفقه الإسلامي، انظر: المقالات المتصلة بهذا الموضوع في: دائرة المعارف الإسلامية (*EI*)، وانظر أيضًا:

D. Santillana, *Istituzioni di Diritto Musulmano* (Roma, 1926), vol. I, especially Libro Primo.

علىٰ أنه قبل إجمال القول في التعاليم السياسية التي تضمنتها الشريعةُ، ثمة ملاحظتانِ جوهريتان يتعيَّن إثباتُهما لفهم هذه التعاليم؛ تتصل أُولاهما بالشريعة نفسها، في حين تتصل الملاحظةُ الثانية بمن يَعْكُف علىٰ دراستها من الغربيين.

لقد اجتازت الشريعةُ الإسلاميةُ مرحلةً طويلةً من التطور منذ عهد محمدٍ وأصحابه إلىٰ أن دُوِّنَتْ علىٰ أيدي فقهاء المذاهب الأربعة في القرنين الثامن والتاسع الميلاديين. وكما أن السُّنةَ منبثقةٌ عن القرآن، فإن الحديث يمثّل تفسيرَهَا المعتمد. وكثيرًا ما يدين تقليدٌ ما في وجوده للحاجة إلىٰ إيجاد مرجعية **«نقلية»** (scriptural authority) تسوِّغ وضعًا أو حُكْمًا أو نظامًا في الواقع السياسي؛ ذلك أن الشريعة كانت هي المبدأ النهائي والمعيار العام الوحيد الذي يجري تطبيقُهُ علىٰ الحياة التي يعيشها المرءُ في ظل ظروف مختلفة إلىٰ حدٍّ بعيد. وكانت مهمة الفقهاء المسلمين هي استيعاب الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي عاصروها في شريعة الإسلام. وفي الحق أن واجبهم لم يقتصر علىٰ صَوْن سُلطة الشريعة بغير تبديل، وإنما تعداها إلىٰ التوفيق بين النظرية الدستورية [الأحكام السُّلطانية] والواقع السياسي، وهو ما ألزمهم عمليًا بوجوب تحقيق ضربٍ من المواءمة بين الخليفة بوصفه ممثِّلًا للسُّلطة العليا في النظرية، والسلطان أو الأمير بوصفه هو المتغلِّب الحقيقيّ علىٰ هذه السُّلطة، عن طريق استيعابهما معًا تحت مظلة الشريعة، التي ألحت علىٰ وحدة السُّلطة الرُّوحية والزمنية. ومن الحق أن هذه المواءمة هي التي أنقذت الخلافة وحافظت عليها بوصفها نظامًا، بل فكرةً كونيةً، بعد القضاء علىٰ الخلافة العباسية سنة ١٢٥٨م.

ولا تفرِّق شريعةُ الإسلام بين السُّلطة والشوكة؛ فهي لا تعرف إلا سُلْطةً عليا واحدةً لا غير، هي سُلْطة الإمام، الذي يَسَعُهُ -بدوره- أن يفوِّض كلَّ سلطته أو جزءًا منها لمنْ يعيِّنهم من الوزراء أو الولاة أو القادة العسكريين. بل إن أولئك الذين تولوا الحكم [عن طريق التغلُّب] كانوا يريدون أن يُنصَّبُوا بأثر رجعي، لقاء اعترافهم بسُلطة الخليفة.

ويقودنا ذلك إلىٰ **الملاحظة الثانية**، وهي أنه علىٰ الرغم من المشَابهِ الواضحة بين بعض وظائف الخليفة والبابا، فإن دولة الإسلام تختلف في طبيعتها والأساس الذي تنهض عليه عن الدولة في المسيحية اختلافًا جذريًّا. فالحق أن الدولتين كلتيهما تزعمان أن لهما سلطةً عالميةً تشملها الرعايةُ الإلهيةُ، وأنهما تحدوهما فكرةٌ دينيةٌ مركزيةٌ يأتمّان بها، وهي فكرةٌ يمثِّلها الحكَّامُ الذين يظن الناظر بادي الرأي أن وظائفهم وحقوقهم وواجباتهم متشابهةٌ إن لم تكن متماثلة. بيد أن التشابه الجزئي بين بعض وظائف الخليفة والبابا، أو بين وظائف الكاهن والإمام، أو بين وظائف الملك والأمير= لا يجب أن يحجب عنا رؤيةَ الاختلافِ الجوهري بين الوظائف المتناظرة ومَنْ يتقلدونها في الإسلام والمسيحية. فالواقع أن التبرير النظري والتطبيق العملي لوظائف البابا (نائب المسيح) وخليفة النبي محمد [ﷺ] يرتكزان علىٰ أُسس رُوحية ولاهوتية مختلفة، ويستندان إلىٰ أوضاعٍ تاريخية وسياسية متباينة. فليس في الإسلام سيفان: رُوحي وزمني؛ ومن هنا فليس ثمة فصلٌ بين الدين والدولة، بل ثمة شخصٌ واحدٌ يجمع بين وظائف الخليفة والأمير، نظريًّا علىٰ الأقل. وأما من حيث الممارسة العملية، فقد كان الغالب أن يفوِّض الخليفةُ سُلْطَتَهُ الزمنيةَ إلىٰ أحد الأمراء، فيباشر الأخير السُّلْطة الفعلية، وإنْ أقرَّ بالسُّلْطة الرُّوحية للخليفة. ولئن بدا هذا الوضعُ مجرد حيلة فقهية (a legal fiction)، فقد كَفَلَ للإسلام وحدتَهُ تحت ظلال الشريعة ذات السُّلْطة الشاملة.

علىٰ أن ذلك لا ينفي وجود صراعات علىٰ السُّلْطة في الإسلام، ولا سيما بين الخلفاء الضِّعَاف والأمراء الأقوياء الذين شَدَّت القوةُ العسكريةُ من أَزْرِهم بوصفهم قادةً للجيش تغلَّبوا علىٰ السُّلطة السياسية. غير أن الإسلام لم يعرف قطُّ صراعًا مماثلًا لذلك الصراع الناشب بين البابا والإمبراطور في الغرب المسيحي، والناجم عن ظهور نظريات مختلفة، وعن النزاع حول تفسيرها. وعلىٰ هذا النحو، لم يكن ثمة تنافس بين الشريعة الإلهية وقانون الدولة؛ لأن الإسلام لا يعرف غيرَ قانون واحدٍ، هو الشريعةُ التي نزل بها الوحيُ، والتي تهيمن علىٰ الحياة السياسية هيمنةً لا تقل عن هيمنتها علىٰ الحياة الاجتماعية والاقتصادية

والثقافية. فالحياة كُلٌّ واحدٌ لا يتجزأ: يسري الدينُ في أوصالها، وإليه القولُ الفصلُ في جميع مناحيها. والشريعة في شمولها يُناط بها تنظيمُ الحياة بأسرها، ولم تكن سلطتها وصلاحيتها موضعَ تشكك قطّ من قبل أيِّ حاكم مسلم، بقطع النظر عن خصوصية ممارسته للحكم. وعلىٰ الرغم من تنحيته لها في بعض الأحيان، فلم يكن بوسعه إبطالُها، كما أن السُّلْطة السياسية المطلقة التي كان يتمتع بها لم تبرئ ساحته من [إثْم] انتهاك مطالبها، علىٰ الرغم من أن الخليفة لم يكن ليجترئ علىٰ تحديه لافتقاره إلىٰ السُّلْطة الفعلية.

فكيف عالج الفقهاءُ المسلمون هذه المشكلةَ الخطيرةَ في عصر ضَعُفَتْ فيه السلطةُ المركزية في إمبراطورية مترامية؟ هذا ما سوف يتبيَّن لنا في معرض مناقشتنا لنظرية الخلافة.

والحق أنه لم يكن متوقعًا أن نجد فلسفةً سياسيةً مستقلةً. وكان وجود الدولة بوصفها تنظيمًا سياسيًّا للأمة أو الجماعة أمرًا بَدَهيًّا؛ فلم يتساءل الفقهاءُ عما إذا كان يجب أن يكون ثمة دولة ولماذا؛ إذ لم يشغلهم غيرُ تطبيق الشريعة في هذه الدولة، ووجوب تنظيم الحياة علىٰ صورة يستطيع المسلمون من خلالها أن يتزوَّدوا للدار الآخرة، بإخضاع إرادتهم لإرادة الله وفقًا لما نصَّتْ عليه الشريعةُ. وأما الدولة التي يرأسها الخليفةُ بوصفه **«أمير المؤمنين»**، فهي التي تضمن المحافظةَ علىٰ الإسلام الخالص علىٰ حسب ما تقضي به الشريعةُ، وتكفل حمايةَ المؤمنين والدفاعَ عنهم ضد المبتدعة والكفار. وينقسم العالمُ إلىٰ دار الإسلام، وهي الأرض التي يمتد إليها حكمُ المسلمين، ودار الحرب، التي يتعيَّن قهرها تحت سلطانهم، إذا فشلوا في تحويلها إلىٰ الإسلام سِلْمًا، ودعت الحاجةُ إلىٰ الحرب. ويعد الجهادُ -أي: الحرب المقدسة التي يشنها المسلمون ابتغاء نشر العقيدة الصحيحة في أقطار الأرض، وتقليص دار الحرب والقضاء عليها في النهاية- أحدَ الواجبات الأساسية التي يتعيَّن علىٰ كل مسلم الوفاءُ بها. وهكذا، فإن الجهاد يُعلن ضد المشركين والمبتدعة.

وعلىٰ هذا النحو، كان إقام الصلاة وصوم رمضان وأداء الزكاة وجباية الجزية من غير المسلمين المشمولين بالحماية؛ كاليهود والنصارىٰ والزرادشتيين= موضعَ عناية الدولة الإسلامية، كعنايتها بإقامة العدالة وتدبير الموارد المالية وإدارة التنظيم العسكري؛ فهي كلُّها أمورٌ تتضافر معًا لتُشَكِّل حياةَ أبناء الأمة، التي يلزمها العملُ بأوامر الله. وكانت الخلافة تنهض بمهمة الحفاظ علىٰ الأمة سَوِيَّةً، بريئةً من الفتنة والابتداع والفُرْقة؛ ومن هنا فقد كان عليها -بوصفها نظامًا شرعيًّا- واجباتٌ محددة تحديدًا واضحًا، بوَّبها الفقهُ وعمل علىٰ تقنينها.

لقد كانت الأمةُ واقعًا حيًّا أنشأه النبيُّ ﷺ الذي دعا العربَ جميعًا إلىٰ بناء أمة الإسلام، مُتَجَاوِزًا الإطارَ الضيق للأسرة والعشيرة والقبيلة، وكانت المؤاخاةُ التي شرعها رابطةً تؤلِّف بين جماعةٍ من المؤمنين يتفقون في الفكر والشعور، فلا جرم كان يعدُّها أقوىٰ من أخوة الدم[٣].

وقد ظلَّ مفهومُ الأمة عاملًا يوحِّد بين الشعوب المتنوِّعة التي كوَّنت الإمبراطورية الإسلامية؛ ولهذا يجب ألا نتعامىٰ عن الحقيقة المهمة القائلة بأن هذه الأمة خرجت من رحم الجماعة الصغيرة التي تكوَّنت من أصحاب محمد الأوائل، فقد شكَّلوا النواة الأولىٰ لتلك المدينة التي صاغ لها محمدٌ ما اصطُلح علىٰ تسميته بـ «**صحيفة المدينة**»[٤]. وكان مصطلح «**الأمة**» يشير أولًا إلىٰ جماعة دينية ليست بالضرورة هي جماعة المسلمين؛ ذلك أنها كانت تَصْدُق علىٰ يهود المدينة الذين كانوا في أنفسهم أمةً، وكانوا يشكِّلون مع المؤمنين[٥] تَبَعًا للوثيقة «**أمةً واحدةً من دون الناس**». وهكذا، فقد استخدم محمدٌ لفظة «**الأمة**» في هذا المقام بمعنىٰ ديني اجتماعي سياسي، مانحًا كلَّ مَنْ تشملهم -من المسلمين

---

(٣) راجع الدراسة المهمة:

Ilse Lichtenstaedter " From Particularism to Unity: Race, Nationality and Minorities in the early Islamic Empire" in *Islamic Culture*, vol. XXIII (1949), pp. 251-80.

(٤) See J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, vol. IV (Berlin, 1889), "2. Muhammads Gemeindeordnung von Medina".

(٥) See Ilse Lichtenstaedter, *op. cit.* pp. 258, 263.

واليهود ومشركي المدينة- امتيازات معينة وفارضًا عليهم واجباتٍ محددة. ومن بين هذه الامتيازات الحمايةُ المتبادلة **(الذمة)**، وأما الواجباتُ فمنها إعلانُ الحرب علىٰ عدو مشترك **(الجهاد)**.

والحق أن دستور محمد في المدينة كان هو المثالَ الذي احتذاه دستورُ الإمبراطورية الإسلامية؛ ذلك أنه اشتمل علىٰ عنصرين مهمين، هما الجهاد والذِّمة، رغم ما طرأ علىٰ هذين المفهومين من تحول واتساع [دلالي]. فقد جاء مفهوم الجهاد ليستوعب غيرَ المسلمين جميعًا باستثناء أهل الكتاب، الذين كانوا أهل ذمة تُظِلُّهم حمايةُ الدولة، وكان يقتصر أول الأمر علىٰ عدو مُعْلَن.

وأما الذِّمَّةُ -أو ذمة الله- فكانت تعني الحماية المتبادلة بين أبناء أمة المدينة قاطبةً، وهي الأمة التي كان المؤمنون بغير شك يؤلِّفون نواتَها المركزية. فكما يقول فلهاوزن (Wellhausen): «الإيمان هو الرابطة، وجماعة المؤمنين هم حاملو الوحدة المثاليون»[٦]، و«تطمح الوحدة السياسية إلىٰ أن تغدو وحدةً إيمانيةً»[٧]. ويعني ذلك أن الرسالة الأصلية لمحمد بوصفها دعوةً دينيةً خالصةً بلغت حتمًا حدَّ الاكتمال في تنظيم سياسي، يجنح تلقائيًا إلىٰ الاتحاد عن طريق استبعاد غير المسلمين جميعًا؛ ومن هنا كانت الحرب التي شنها محمدٌ علىٰ اليهود الذين أبوا ترك معتقدهم، بعد أن كان قد كفل لهم أول الأمر ممارسة شعائرهم الدينية في حرية تامة، وتراجعت مكانةُ اليهود والنصارىٰ والزرادشتيين، فأضحوا أهل ذمة تشملهم حمايةُ الدولة، أو مواطنين من الدرجة الثانية في الإمبراطورية الإسلامية، ولم يعد من حقهم في تلك المرحلة -ولا كانوا ملزمين- المشاركة في الجهاد أو الحصول علىٰ الغنائم، وكان إسهامهم في بيت المال بالمدينة يقتصر علىٰ دفع الجزية التي كانت الشريعة تفرضها علىٰ المواطنين الأدنىٰ درجةً[*].

---

(٦) See Wellhausen, *op. cit.* p. 74.

(٧) *Ibid.* p. 76.

(*) **[نقول**: ينطوي ما ذكره المؤلِّفُ علىٰ مغالطة واضحة؛ ذلك أن النبيَّ ﷺ كَفَلَ لليهود وهم بنو قينقاع وبنو النضير وبنو قريظة -بموجب صحيفة المدينة- حريةَ الدين ولم يَحُلْ بينهم وبين ممارسة طقوسه وشعائره، كما أمَّنهم علىٰ أنفسهم وأموالهم؛ راغبًا من وراء ذلك في أن تقوم العلاقة بينه وبينهم علىٰ =

ولعل هذا التغيُّر يعبِّر علىٰ نحو لافت للنظر عن الوحدة السياسية والدينية بوصفها السمة الفارقة التي امتاز بها الإسلامُ ودولتُهُ، والتي كان نظامُ الخلافة يرمز إليها بوصفها جوهر الأمة ومظهرها الخارجي أيضًا. ولما كانت وظيفةُ الخلافة أهمَّ من شخص مَنْ يتقلَّدها، فقد لبثت قائمةً حتىٰ بعد انقراض الخلافة العباسية. وثمة مصطلحاتٌ محددة تصوِّر لنا وظائف مَنْ يمثل هذا النظام [السياسي]، وفيما يأتي تعريف بها وبيانٌ لمضمونها.

فالخليفةُ هو المدافعُ عن الدين، وهو مستودع العدالة، وإمام الصلاة، وأمير الحرب، فهو مَجْمَع ذلك كلِّه. وهو يلتزم بتطبيق الشريعة، والنهوض الفعلي بهذه الواجبات المذكورة، سواء أباشرها بنفسه أم وَكَلَهَا إلىٰ مَنْ يفوِّض لهم سلطتَهُ، وأهمهم الوزير والقاضي، وإن كان الغالب أن يعهد بها إلىٰ السلطان أو الأمير الذي يغصب السُّلْطة الفعلية للخلافة بقوة الشوكة. ويُعَدُّ ما يتصل بهذه الوظائف الخاصة بالدولة جزءًا من القانون الدستوري [الأحكام السُّلْطانية]، تتناوله كتبُ الفقه [السياسي] تحت باب «**الخلافة**».

وتستند الخلافةُ بوصفها نظامًا إلىٰ القرآن؛ إذ تقرِّر الآية (٣٠) من سورة «**البقرة**» أصلَهَا الإلهيَّ [وهي قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ... الآية﴾]، وتؤكد الآية (٢٦) من «**سورة ص**» واجب الخليفة في أن يحكم بوصفه قاضيًا، إذ جاء فيها: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ ...﴾. لقد حددت هذه الآيةُ ماهيةَ الخليفة تحديدًا واضحًا؛ فهو خليفة محمد رسول الله؛ ومن هنا فهو يضطلع بالسُّلطة الروحية، وهو في الوقت نفسه حاكمٌ وقاضٍ زمنيٌّ؛ كنبي الله داود. وأما بذل الطاعة لمحمد ولأولئك الذين تولوا سُلطة الحكم من بعده فهي مستمدةٌ من الآية (٥٩) من سورة

= أساسٍ من المودة والتعاون والتناصر، ثم كان أن تآمر هؤلاء اليهودُ علىٰ الإسلام وجماعته الوليدة، فاضطر النبيُّ ﷺ إلىٰ إعلان الحرب عليهم، لا ابتغاء حملهم علىٰ ترك ديانتهم والتحول إلىٰ الإسلام، وإنما عقابًا لهم علىٰ خيانتهم وتآمرهم، وردًّا علىٰ إخلالهم بالبنود المنصوص عليها في الصحيفة. لمزيدٍ من التفاصيل عن تطور علاقة النبي باليهود، انظر: عبد الرحمن سالم، الرسول حياته وتطور الدعوة الإسلامية في عصره، القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٦م، ص١٦٥ وما بعدها. (**المترجمان**)].

«النساء» [وهي قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾].

ويُعد الإسلام -من الوجهة النظرية- نظامًا ثيوقراطيًّا مطلقًا، والواقع أنه ملكيةٌ مطلقة -لا يقيِّدها إلا ركونُ الخليفة إلىٰ ما يقرره العلماءُ من أحكام- من لَدُن معاوية فمن بعده. وقد جرىٰ التقليدُ الإسلاميُّ علىٰ اعتداد الخلفاء الأربعة الأول دون غيرهم هم الخلفاء بالمعنىٰ الدقيق للكلمة، قبل أن ينشأ المُلْك مع معاوية، وإن ارتقىٰ بعضُ خلفاء بني العباس إلىٰ المستوىٰ المنشود في الإمام بوصفه «**أميرًا للمؤمنين**». وعلىٰ الرغم من الأهمية الكبيرة التي ينطوي عليها التمييزُ بين الإمامة والمُلك بالنسبة للنظرية والممارسة السياسية علىٰ حدٍّ سواء، فالواجب علينا ألا نغفل عن أن المعنىٰ الحقيقي للخلافة هو الحُكْم الدائر في فلك الإرادة الإلهية علىٰ حسب ما تقضي به الشريعةُ.

ومهما يكن من شيءٍ، فإن ما اضطلع به فقهاءُ المذاهب الأربعة من تفسيرٍ للشريعة كان ضربًا من التوفيق بين النموذج المثالي والواقع السياسي. ومن الواضح أن الهدف من وراء هذا التفسير كان هدفًا ذا شقين: تعليل مراد الله من الدولة الإسلامية وتأييده، من جهة، ودعم الخلفاء العباسيين في صراعهم ضد التحديات السُّنية والطائفية (الشيعية في المقام الأول) وضروب العدوان علىٰ سلطتهم، من جهة أخرىٰ[8].

---

(٨) جاء التحدي الذي واجهه أهلُ السُّنة من قبل بعض المعتزلة. انظر:

I. Goldziher's "Hellenistischer Einfluss auf mu'tazilitische Chalifats- Theorien" in *Der Islam*, vol. VI, pp. 173 ff.

ذهب الفُوَطِيُّ إلىٰ إمكانية الاستغناء عن الإمام في فترات [دون أخرىٰ]. وقد خالفه أبو بكر الأصم؛ إذ كان يرىٰ الاستغناء عن الإمام في أوان الأمن والاستقرار (أو بتعبير أكثر دقة حين يعد الفوطي نصب الإمام أمرًا واجبًا)، كما أنه كان ينشد الكمال حين طالب بألا يكون الإمام شرعيًّا إلا إذا اتفقت عليه كلمةُ الأمة قاطبةً. والحق أن هذا الرأي صنو للافتراض القائل بأن نظام الخلافة ليس واجبًا علىٰ الإطلاق. ويرىٰ جولد تسيهر أن مصدر هذا الرأي هو كتاب 'Peri Basileias' المنسوب لأرسطو، وهو الكتاب الذي ترجمه إلىٰ العربية يحيىٰ بن البطريق، فيما ذهب إليه ليبرت (Lippert). =

لقد تطورت نظريةُ الحُكْم (A theory of government) في ظل ضغوط مارستها دعاوىٰ متنافسة كانت تتغيَّا الوصول إلىٰ السُّلطة؛ ولهذا فإن علينا أن نقرأ الأطروحات التي أنتجتها الحقبةُ العباسية في ضوء هذا الصراع الدستوري؛ ذلك أن هذه الأطروحات تعكس الوضعَ السياسيَّ القائم في الإمبراطورية الإسلامية، رغم الطابع النظري الذي امتازت به بنيتُها الفوقية دفاعًا عن التعاليم الصحيحة للقرآن والسُّنة والحديث. وهو ما يصدق علىٰ مقدمة الفقيه الحنفي أبي يوسف يعقوب (٧٣١-٧٩٨م) لكتابه «**الخراج**» الذي صنَّفه عن أمر الخليفة هارون الرشيد، وينطبق أيضًا علىٰ كاتبين آخرين متعاصرين من متأخري الكُتَّاب؛ هما: الماوردي الشافعي (٩٩١-١٠٣١م)، وأبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت ١٠٣٧م)، وكذلك علىٰ زملائهم الشافعية: كالغزالي (ت ١١١١هـ)، وبدر الدين بن جماعة (١٢٤١-١٣٣٣م)، وعلىٰ ابن تيمية الحنبلي (ت ١٣٢٨م).

وأما الدولة الإسلامية المثالية بوصفها «**إمامة**» فقد حظيت بتأييد كبير من جانب المفكِّر المسلم الوحيد الذي اجتهد في تطوير نظرية سياسية مستقلة، ألا وهو ابن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦م)؛ حيث وضع دولة الإمامة في مقابل دولة المُلك بوصفها دولة زمنية دنيوية صنعها الإنسانُ. وعلىٰ الرغم من تعويله علىٰ أسلافه،

= وكذلك فقد أتت الخصومة الطائفية [لأهل السُّنة] من جانب الخوارج، الذين اطرحوا الخلافة بالكلية، فضلًا عن الشيعة الذين لم يوالوا إلا عليًّا وذريته.

[**نقول**: لعل ما أورده المؤلِّف بشأن هشام الفُوطي وأبي بكر الأصم -وكلاهما من رجال الطبقة السادسة من المعتزلة تَبَعا لما قرره المرتضىٰ في «**المنية والأمل**»- بحاجة إلىٰ مزيد شرحٍ وفضل بيانٍ حتىٰ يتبين مذهبُهما في مسألة حكم الإمامة من جهة الجواز والوجوب. أما أبو بكر الأصم فقد خالف مذهب الجمهور في القول بوجوب الإمامة، قائلًا: «لو تكافَّ الناسُ عن التظالم لاستغنوا عن الإمام». وأما الفوطي فرأىٰ أن الأمة إذا اجتمعت كلمتُها علىٰ الحق احتاجت آنئذٍ إلىٰ إمام، وأما إذا فجرت وعصت وقتلت الإمام لم يجب حينئذٍ علىٰ أهل الحق منهم إقامةُ إمام. ومعنىٰ ذلك أن الفوطي -كما يقرر أستاذنا الدكتور محمد ضياء الدين الريس- «يقول بجواز الإمامة في حالةٍ دون أخرىٰ، هي حالة الفتنة والخلاف دون الأمن، وأما في حالة الأمن والاتفاق فتجب الإمامة لاجتماع الناس عليها». والخلاصة إذن أن هشامًا الفوطي ومن تبع مسلكه قالوا بوجوب الإمامة عند الأمن دون الفتنة، وأما أبو بكر الأصم ومن انتهج سبيله فذهبوا إلىٰ عكس ذلك، فقالوا بوجوبها عند الفتنة دون الأمن. انظر: محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، القاهرة، دار التراث، الطبعة السابعة، بدون تاريخ، ص١٤٣- ١٤٥ .(**المترجمان**)].

فقد صاغ الفروق بين الدولتين من حيث أصلهما وتطورهما والغاية التي ترميان إليها، وذلك في إطار فلسفةٍ للتاريخ أقامها حول دولة المُلك (the power-state) وسياسة القوة (power-politics). وقد قام بذلك علىٰ نحو موجز مبتكر -في حدود تعلُّق الأمر بدولة المُلك- متجاوزًا نطاقَ العصر الذي اكتنفه والحضارة الإسلامية التي عاصرها؛ فكان في مقاربته للماضي ولتاريخ عصره كأنه عالمٌ تجريبيٌّ، كما عُني بالقانون الذي يحكم التاريخ والسياسة، خلافًا للفقهاء المسلمين، ولا سيما الماوردي الذي اعتمد [أي: ابن خلدون] علىٰ تناوله للخلافة اعتمادًا كبيرًا.

(١) الماوردي

نفتتح الحديث بكتاب «**الأحكام السُّلطانية**»[٩] للماوردي، وهو الكتابُ الذي صُنِّف -تَبَعًا لما ذهب إليه البروفسور السير هاملتون جب (Sir Hamilton Gibb)[١٠]- ابتغاء الدفاع عن سُلْطة الخلفاء العباسيين في مواجهة الأمراء البويهيين الذين استبدوا بالسُّلْطة الفعلية في الدولة آنذاك. وهي محاولةٌ كانت ظروف العصر تبشِّر بنجاحها؛ ذلك أن السلطان محمود الغزنوي [ت ٤٢١هـ] -رغم سلطته المطلقة

(٩) الماوردي، الأحكام السلطانية، تحقيق: م. إنجر (M. Enger)، (Bonn, 1853)، وقد ترجمه إلىٰ الفرنسية إ. فاجنان (E. Fagnan)، تحت عنوان (*Les status gouvernementaux*)، (Alger, 1915)، معوِّلًا في ترجمته علىٰ نشرة إنجر، وعلىٰ مخطوطة جزائرية اشتملت علىٰ حواشٍ قيِّمة.
وهو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، البصري الأصل. كان فقيهًا شافعيًّا نابهًا، ولأطروحته عن الحكومة أهميةٌ خاصة فيما نحن بصدده في هذه الدراسة. وقد تلقَّىٰ شأن غيره من المسلمين تعليمًا تقليديًّا، وصنَّف في موضوعات كثيرة سوىٰ الفقه؛ منها علىٰ سبيل المثال: «تفسير القرآن»، و«دلائل النبوة»، كما ألَّف عدة كتب في الأخلاق. وأما فيما يتصل بمؤلفاته الفقهية، فتجدر الإشارة إلىٰ أن الحكومة والإدارة في جميع مستوياتها كانت شاغله الأساسي.
وقد كان الماوردي -بوصفه قاضيًا في عهد الخليفة القائم الذي عهد إليه أيضًا بعدد من المهام الدبلوماسية- مصروفًا إلىٰ الاشتغال بالفقه وتطبيقه [من خلال القضاء]، وهو الأمر الذي ساعده قطعًا علىٰ تقديم ذلك الشرح المرجعي لأصول القانون الدستوري [الأحكام السلطانية]. ولقد كان كتابه «**الأحكام السلطانية**» ثمرة المزج بين المنطق الذي استقاه من الأصول التقليدية للشريعة (وهي القرآن، والسُّنة، والحديث، والإجماع، والقياس) والاستنتاجات التاريخية والسياسية التي استقاها من الحقبة التأسيسية للإسلام -وهي استنتاجات تعززها آراءُ السَّلَف- والتقييم الواقعي للمشهد السياسي الذي عاصره. وكذلك فقد ناقش آراء الفقهاء الآخرين مناقشةً موضوعيةً، وهي آراء لا تنتمي بالضرورة إلىٰ المذهب الشافعي الذي كان يدين به.

(١٠) "Al-Mawardi's Theory of the Khilafah", in *Islamic Culture*, vol. XI (1937).

علىٰ إيران- سما بهيبة الخليفة في بغداد حين أقرَّ بالولاء للبيت العباسي. وقد أراد الماورديُّ لأطروحته أن تكون هي الأساس النظري لتعيين الحدود المائزة بين نطاق سُلطة الخليفة، بوصفه مسئولًا عن الشئون الدينية، ونطاق سُلطة الأمير، بوصفه المهيمن فعليًّا علىٰ الإدارة المدنية؛ بناءً علىٰ اتفاق تفاوضي.

ولعلنا نتساءل: إذا كان الأمراء البويهيون قد هيمنوا علىٰ السُّلْطة الفعلية، فلماذا وافقوا علىٰ الاعتراف بالسُّلْطة الرُّوحية والزمنية العُلْيا للخليفة العباسي، وعلىٰ الدُّعَاء له في خُطْبة الجمعة، وعلىٰ إبرام اتفاقٍ معه؟ الحقُّ أن الإجابة عن هذا السؤال تُفصح عن الخصيصة المميِّزة للدولة الإسلامية بوصفها وحدةً دينية/ سياسية تخضع لسُلْطة الشريعة الملزمة للحُكَّام والمحكومين علىٰ حدٍّ سواء. فإذا أراد الحكامُ البقاء في سُلْطة لا ينازعهم فيها أحدٌ ولا يعوِّقهم فيها شيءٌ، فإن عليهم ألا يجترئوا علىٰ تجاهل القاعدة المركزية القائلة بأن السُّلطة التي يخوِّلُها إجماعُ الأمة أو الجماعة للخليفة الشرعي هي السُّلطة الوحيدةُ في الشريعة التي يُذعن لها كلُّ مسلمٍ.

وكان وجود عَقْدٍ يؤكِّد تفويض السُّلطة إلىٰ أولئك الحكام ويُبرئ ساحتهم من وصمة الخروج علىٰ الإمام أو اغتصاب سُلْطته من شأنه أن يُسبغ عليهم رداءَ الشرعية(*). والحق أنه لم يكن من الممكن المحافظةُ علىٰ وحدة الأمة الإسلامية

(*) [لسنا نوافق المؤلِّفُ فيما ذهب إليه بشأن السبب الذي حمل البويهيين علىٰ الاعتراف بالسُّلطة العُليا للخلافة العباسية. وربما نسلِّم له ذلك لو كان البويهيون ينتمون إلىٰ أهل السُّنة كالعباسيين ويؤمنون بالنظرية السُّنية في الخلافة، ولكنهم كانوا شيعةً زيديةً، دخلوا العراق وسيطروا علىٰ الخلافة سنة ٣٣٤هـ/ ٩٤٦م، حيث حَلُّوا محل الأمراء الأتراك؛ وغدوا أصحابَ النفوذ الحقيقي.

والواقع أن معز الدولة البويهي كان يرغب -بحكم غُلُوِّه في التشيع- في إخراج الخلافة من العباسيين ونقلها إلىٰ أحد العلويين؛ بيد أن مستشاريه وخاصته نصحوه بألا يفعل، وأن يُبقي الخلافة في بني العباس؛ قائلين له: «ليس هذا برأي، فإنك اليوم مع خليفة تعتقد أنت وأصحابُك أنه ليس من أهل الخلافة، ولو أمرتهم بقتله لقتلوه مستحلين دمه، ومتىٰ أجلست بعض العلويين خليفةً كان معك مَنْ تعتقد أنت وأصحابك صحة خلافته، فلو أمرهم بقتلك لفعلوه». فأعرض عن هذه الخطوة، ولكنه عمل في الوقت نفسه علىٰ إضعاف الخلافة العباسية، وتعمد إهانة أصحابها. وهكذا يتبيَّن لنا أن البويهيين لم يكونوا يؤمنون بشرعية الخلافة العباسية أصلًا، وأنهم لم يحافظوا عليها إلا رعاية للمصلحة السياسية التي يومئ إليها النصُّ المنقول آنفًا، ولا علاقة لهذا بما ذكره روزنتال. انظر: ابن الأثير، الكامل في =

تحت قيادة أولئك السلاطين بغير هذه الطريقة؛ ومن هنا فإن مهمة الفقهاء السُّنة لم تقتصر علىٰ صياغة فقه الخلافة وشرح تعاليمها، بل شملت أيضًا التوفيقَ بين الوضع السياسي/التاريخي القائم من جهة، والشريعة من جهة أخرىٰ، عن طريق تفسير القرآن والسُّنة والحديث في ضوء الواقع السياسي؛ ابتغاء المحافظة علىٰ وحدة الأمة الإسلامية. ولهذا جاء البيانُ الوافي للشروط التي يلزم توافرُها في الخليفة، ولوظائفه، ولعُمَّاله الذين يخضعون لسُلطته الروحية والزمنية جميعًا (أو بالأحرىٰ لسُلطته الدينية والمدنية)[١١].

ويؤكد الماوردي وجوب الإمامة، وينصُّ في صدر كتابه استنادًا إلىٰ القرآن[*] علىٰ أن «**الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به**»[١٢]. ويُشترط وقوع الإجماع حتىٰ يُصبح عقدُ الإمامة مُلْزِمًا لطرفيه، وهما الأمة التي تمنح الإمامة، والإمام الذي يدبِّر أحوالها[*]. ثم يتساءل الماورديُّ:

= التاريخ، بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١٢م ٦/ ٣٦٥، ابن الطقطقىٰ، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، بيروت: دار صادر، بدون تاريخ، ص٢٨٧، ٢٨٨، عبد العزيز الدوري، دراسات في العصور العباسية المتأخرة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧، ص١٨٢. **(المترجمان)**].

(١١) علىٰ الرغم من أن هذه المصطلحات يجب أن تُستخدم لوصف النظرية الدستورية، فإنها لا تنطبق علىٰ الإسلام علىٰ نحو دقيق، كما أوضحتُ في الفصل التمهيدي.

(*) [الحقّ أن الماوردي لم يصدِّر تعريفه للإمامة بآية من القرآن يعتمد عليها في صياغة التعريف، ولعل روزنتال يقصد أن الماوردي إنما ساق تعريفه مستلهمًا النص القرآني في مجموعه. (المترجمان)].

(١٢) الأحكام السلطانية، ص٣. وراجع أيضًا عبارة ابن تومرت أن «الإمامة أحد أركان الدين، وإحدىٰ دعائم الشريعة، ولا يكفل صونُ الحق في الدنيا إلا اعتقاد الإمامة إلىٰ قيام الساعة». (كتاب محمد بن تومرت مهدي الموحدين، تحقيق: لوسياني (Luciani)، الجزائر، ١٩٠٣م، ص٢٤٥ وما بعدها. ويتعقب ابنُ تومرت مسألة الإمامة من لدن آدم إلىٰ إبراهيم مرورًا بنوح [ﷺ].

(*) [يُفهم من كلام روزنتال أن الإجماع شرطٌ في انعقاد الإمامة. وأكبرُ الظن أنه أخطأ في فهم عبارة الماوردي، فعبَّر عنها علىٰ هذا النحو (*Ijma* is required to make the contract binding between the *umma* which confers the imamate and the *imam* who administers it) وهو ما لم يقصد إليه الماورديُّ، الذي أشار في هذا الموضع إلىٰ حُكم الإمامة من حيث الوجوب أو الجواز؛ فذكر أن «**عقدها لمن يقوم بها واجبٌ بالإجماع**»، بمعنىٰ: أن الإجماع هو المستند الشرعي لهذا الوجوب، لا أنه شرطٌ لانعقادها. **(المترجمان)**].

هل وجبت الإمامةُ بالعقل أم بالشَّرْع؟ فيقرِّر أن وجوبها من طريق الشَّرع، مسوِّغًا ذلك بالنص القرآني: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، وهو مسوِّغٌ قصد به مناوأة المعتزلة -أول مَنْ أسَّس مذهبًا كلاميًّا في الإسلام، أو بالأحرىٰ فلسفةً دينيةً مناهضةً للنزعة الأرسطية- ومعارضة الفلاسفة الذين تأثَّروا أفلاطون، وأرسطو، وشُرَّاحهما، ومَنْ ائتم بهما من أتباع الأفلاطونية المحدثة.

ويميِّز الماوردي -مستخدمًا نفس المصطلحات التي استخدمها بعده ابنُ خلدون والفلاسفةُ- بين السياسة التي مبناها علىٰ قواعد العقل، والسياسة التي يُعوَّل فيها علىٰ أحكام الشرع الذي نزل به الوحيُ، فالأولىٰ لا ترومُ إلا منع الناس من التظالم والتنازع والتخاصم والحيلولة دون ترديهم في مهاوي الفوضىٰ، في حين أن الثانية تكفل التطبيق الواقعي للشريعة والعدالة في تآلف وتآزر بينهما [أي: بين الشريعة والعدالة]. وأهمُّ من ذلك كلِّه أن الشرعَ الموحىٰ به من السماء يخوِّل لوليِّ الأمر النظرَ في الشئون الدينية والعمل علىٰ تهيئة الإنسان للدار الآخرة(١٣).

والإمامةُ عقدٌ بين طرفين: الإمام والجماعة. ويجب أن يتوافر في الإمام -حتىٰ يتمكَّنَ من حراسة الدين ويباشرَ الحُكْمَ علىٰ وجه الكفاية- سبعةُ شروط:

أولها: العدالة؛ ذلك أن وظيفته الأساسية هي إقامة العدل، وفقًا للآية القرآنية التي مرَّ ذكرها(*).

وثانيها: العِلْمُ المفضي به إلىٰ الاجتهاد في النوازل والأحكام(١٤)، وهي المهمة التي كان ينهض بها عمليًّا الفقهاءُ المجتهدون وأتباعُهم من المقلِّدين،

---

(١٣) الأحكام السلطانية، ص٧.

(*) [يومئ المؤلف إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَـٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ . . .﴾ **(المترجمان)**].

(١٤) السابق، ص٥. **العدالة**: كلمة تعدل كافة الشروط التي يلزم توافرها في الإمامة؛ فهي صفة أخلاقية، وشعور بالعدل والإنصاف. **والعلم**: بالمعنىٰ الفقهي، كما أوضح المتنُ، واحتياز معرفة بالعلوم الإسلامية التقليدية اللازمة لتفسير الشريعة. **والسلامة**: أي سلامة السمع والبصر واللسان، وسلامة الأطراف التي تضمن استيفاء الحركة، (وقد عدَّهما الماوردي شرطين [أي: سلامة الحواس، وسلامة الأعضاء]). **وصحة الرأي**: التي تفضي إلىٰ سياسة الرعية وتدبير مصالحهم. **والشجاعة والنجدة**: المؤدية إلىٰ جهاد العدو وحماية الدولة. **والنَّسَب**: وهو أن يكون من قريش.

ومقصودنا بهذه الفئة الأخيرة أولئك الفقهاء الذين اعتمدوا في أحكامهم اعتمادًا كليًّا علىٰ أسلافهم دون الرجوع إلىٰ مصادر الشريعة مباشرة. ويجب أن يكون الخليفةُ سليمًا من الآفات البدنية والعقلية؛ حتىٰ يستطيع الوفاء بواجباته حاكمًا للدولة، كما يلزم أن يملك من الشجاعة والنَّجْدة ما يسمح له بالذود عن دار الإسلام وجهاد الأعداء والمشركين. ويجب أخيرًا أن يكون من قريش.

ويوضِّح ابنُ خلدون هذه الشروطَ السبعة إجمالًا(١٥)، ثم يبسط القولَ في مسألة النَّسَب خاصةً، فيتعقَّب أصلها بإرجاعها إلىٰ الأنصار(*)؛ [الذين احتُجَّ عليهم يوم السقيفة بما] رُوي عن النبيِّ ﷺ أنه قال: «**الأئمة من قريش**». ويستشهد ابنُ خلدون بصحيح البخاري، أحد دواوين الحديث الصحيحة، ويسهب في مناقشة أهمية الاعتزاء إلىٰ عشيرة قوية تحركها عصبيةٌ، والعصبية هي ذلك الشعور المشترك الذي يجمع بين المنتمين إلىٰ أسرة أو عشيرة أو قبيلة، فيمنح المجموعة [مُكْنة] البقاء في السُّلْطة، ويورثها الحافز المتولِّد عن رؤية مشتركة. ويُوهن تماسكَ الجماعة إضعافُ قوة العصبية حتىٰ يغدو التدبيرُ العام أمرًا مستحيلًا. وهذه العملية فيما يرىٰ ابنُ خلدون عملية حتمية شأن كل القوىٰ الطبيعية الأخرىٰ(*).

وقد اتخذ ابن خلدون من إنكار بعض الفقهاء وجوب النَّسَب القرشي دليلًا علىٰ ضعف عصبية قريش واضمحلالها، الأمر الذي جعلهم عاجزين عن فرض حكمهم علىٰ قبيلتهم، مضر، وعلىٰ الأمة الإسلامية بالتبعية(١٦).

---

(١٥) اختزل ابنُ خلدون هذه الشروط السبعة التي أوردها الماورديُّ في خمسة شروط؛ هي: العلم، والعدالة، والكفاية، والسلامة، والنَّسَب. انظر: المقدمة (نشرة بيروت، ١٩٠٠م)، ص١٩٣ وما بعدها. وانظر أيضًا:

Erwin I. J. Rosenthal, *Ibn Khalduns Gedanken über den Staat* (München/Berlin, 1932), pp- 64-8.

(*) [**نقول**: يشير المؤلِّفُ إلىٰ ما ذكره ابن خلدون من إجماع الصحابة يوم السقيفة علىٰ وجوب النَّسَب القرشي؛ حيث احتج المهاجرون علىٰ الأنصار لما همُّوا ببيعة سعد بن عبادة بقوله ﷺ: «**الأئمة من قريش**». المقدمة ٢/٥٦٨ **(المترجمان)**].

(*) [اختتم ابن خلدون نقاشه المسهب لمسألة اشتراط النَّسَب القرشي، بقوله: «ثم إن الوجود شاهدٌ بذلك؛ فإنه لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا مَنْ غلب عليهم، وقلَّ أن يكون الأمر الشرعي مخالفًا للأمر الوجودي» (المقدمة ٢/ ٥٧١) **(المترجمان)**].

(١٦) السابق نفسه. وانظر أيضًا: (E.I.J.R., op. cit.) الفصل الأول المعقود للحديث عن «العصبية». =

ويُصرُّ الماورديُّ -كالبغدادي- علىٰ اختيار أهل العَقْد والحل للخليفة(١٧)، وهي وجهةٌ مناهضةٌ للشيعة الذين قالوا بوجوب تسميته أو النَّصِّ عليه، ومتجاهلةٌ أيضًا لما دأب عليه بنو أمية وبنو العباس(**). ويُشترط في أهل الاختيار [أهل الحل والعقد]: العدالةُ، ومعرفة الشروط المنصوص عليها التي يلزم توافرها في الخليفة. والغالب أن هذين الشرطين لم يتحققا، وبعد هيمنة المذهب الأشعري كان علىٰ فقهاء السُّنة أن يكتفوا في انعقاد الخلافة باختيار واحد علىٰ الأقل من أهل الحل والعقد(١٨). بل إن تسمية الإمام القائم في الحُكم خلفًا له، كأن يعهد الأبُ إلىٰ ابنه مثلًا -وليس بالضرورة أن يكون ابنه البكر- كانت مما يُتسامح فيه.

= F. Gabrieli, " Il concetto della 'asabiyyah nel pensiero storico di Ibn Khaldun" in Atti della Reale Academia delle Scienze di Torino, vol. LXV (1930), pp. 473-512.

وقد استوفينا مناقشة هذه المسألة في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

[**نقول**: والحق أن ابن خلدون لم يتخذ من إنكار طائفة من الفقهاء اشتراطَ «**القرشية**» دليلًا علىٰ سقوطها وتلاشيها، كما توهَّم المؤلف، وإنما كان يومئ إلىٰ السبب الذي حملهم علىٰ استنهاج هذا المسلك الذي خالفوا به الجمهورَ؛ إذ يقول: «ومن القائلين بنفي اشتراط القرشية القاضي أبو بكر الباقلاني؛ لما أدرك عليه عصبيةَ قريش من التلاشي والاضمحلال واستبداد ملوك العجم علىٰ الخلفاء؛ فأسقط شرط القرشية، وإن كان موافقًا لرأي الخوارج؛ لما رأىٰ عليه حال الخلفاء لعهده. وبقي الجمهور علىٰ القول باشتراطها وصحة الإمامة للقرشي، ولو كان عاجزًا عن القيام بأمور المسلمين». المقدمة ٣/ ٥٦٩ (**المترجمان**)].

(١٧) يجب أن يستوفي أهل الحل والعقد ثلاثة شروط، وهي: **العدالة** علىٰ شروطها الجامعة التي اشترطت في المرشح للخلافة، **والعلم** الذي يُتوصل به إلىٰ معرفة مَنْ يستحق الإمامة، **والرأي والحكمة** المؤديان إلىٰ اختيار الأصلح للإمامة. الأحكام السلطانية، ص٥.

(**) [لعل مقصود المؤلف ما دأب عليه الأمويون والعباسيون من مبايعة أبنائهم وذوي قرباهم بالخلافة، دون مشاورة لأهل الحل والعقد أو اعتداد برأيهم (**المترجمان**)].

(١٨) السابق، ص٦. ويعني مصطلح «**أهل الاختيار**» (Qualified elector) من الوجهة النظرية، مَنْ يستوفون الشروط الثلاثة [وهي: العدالة، والعلم، والرأي والحكمة] (انظر: الحاشية السابقة). وقد أضحىٰ أهل الاختيار يُعرفون بـ«أهل الحل والعقد»، ويمثِّلهم العلماء في كل جيل. ولما كانوا يرمزون إلىٰ الجماعة كلها أو إلىٰ الأمة، فقد اعتُبروا كافين لحصول الإجماع المطلوب. راجع أيضًا: إمام الحرمين الجويني، الإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة، تحقيق وترجمة: لوسياني (J. D. Luciani) (Paris, 1938)، ص٢٣٩- ٣٥٦؛ حيث يذهب الجويني إلىٰ الرأي نفسه، جازمًا بأن الإمامة تنعقد بواحد من أهل الحل والعقد، إذ لا يُشترط فيها إجماع الأمة، فليس ثمة دليل عقلي أو نقلي يفيد وجوب عقد الإمامة بمشهد من الشهود.

وكان الفقهاء يسترشدون في ذلك بسابقة تاريخية محضة، وكانوا مصروفين إلىٰ تبرير الوضع التاريخي القائم، معتمدين في ذلك علىٰ مرجعية المؤرِّخين الذين أرَّخوا للخلافة؛ كابن سعد، وابن هشام، وابن الأثير، والطبري، وغيرهم.

وليس لنا أن نتوقَّع من هؤلاء الكُتَّاب ذلك الحسَّ التاريخي أو تلك القدرة علىٰ نقد مصادرهم علىٰ نحو ما نُطالبُ به كُتَّابَ عصرنا. وإنما يجب أن نقبل ما درجوا عليه من تفسير أحداث الماضي في ضوء ما عاصروه من تجارب، وفي ضوء استناد مروياتهم جزئيًّا علىٰ الأحاديث الموضوعة والقصص المخترعة. ولكن علىٰ الرغم من أن التحيُّز قد ينتصر أحيانًا علىٰ الحقيقة الصادقة، وتحل الأسطورة الزائفة في الغالب مَحِلَّ الواقع، فإننا نعلم كيف كانوا يصوِّرون لأنفسهم ولقرائهم وسامعيهم حياةَ محمد وصحبه ويصفون أخلاقَهم وأفعالَهم، فضلًا عن الخلفاء الأمويين والعباسيين، وخاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار الشعراء أيضًا. وليس مما يجافي المنطق أن نذكر أنَّ ما قدموه من سير وأخبار كانت تشتمل علىٰ مواد ما كان لها أن تحظىٰ بالقبول إذا أُخضعت للنقد التاريخي والأدبي والنَّصِّي الحديث.

بيد أن ذلك لم يَثْنِ مَنْ تصدَّوا للكتابة في باب النظرية الدستورية نظرًا وتطبيقًا من تأسيس نظرياتهم علىٰ تاريخ الخلافة كما قدمها هؤلاء المؤرخون. لقد التمسوا تبريرًا لذلك المسار الذي مضىٰ فيه التاريخُ، فوقفوا عليه في مرويات السُّنة والحديث، صحيحةً كانت أم متخيلةً. ولعل ما يبدو لنا تدليسًا زائفًا، أو ثمرةَ ذرائعية سياسية، أو بغيًا تُجووز عنه، أو إكراهًا غشومًا، يجب أن يُوضع بإزاء المبدأ الأساسي الذي استحوذ علىٰ حُرَّاس الشريعة الإسلامية وشراحها، وهو: المحافظة علىٰ وحدة الأمة الإسلامية تحت سلطة الخليفة الذي تضخمت الهالةُ الدينية المنصوبة حوله علىٰ نحو لا يتناسب مع تراجع قوته وانكماش سُلطته الفعلية[١٩].

---

(١٩) وبوسعنا أن نلاحظ ذلك في الألقاب الطنانة التي لُقِّب بها خلفاءُ الحقبة العباسية، ولا سيما حين خرجت السلطةُ الفعلية من أيديهم؛ فاستبد بها السلاطينُ والأمراءُ المتغلِّبون. لقد أضحىٰ «خليفةُ النبي» و«أمير المؤمنين» «خليفةَ الله»، و«ظلَّ الله [في الأرض]» .... .إلخ. وإذا كان إ تيان (E. Tyan) في =

والحق أن هؤلاء الفقهاء لم يكونوا في النهاية فلاسفةً سياسيين، ولم تشغلهم السياسةُ من جهة كونها فرعًا معرفيًا، وإنما كانوا دُعاةً لأحد المذاهب الأربعة المعترف بها في الفقه السُّني، ثم كان أن شغلت السياسةُ حيزًا في كتب الفقه؛ نظرًا لتشعب مناحيها القانونية والدينية في المقام الأول، وهو ما تجسَّد في القانون الدستوري، ولأن الخلافة، بوصفها إطارًا يستوعب حياة الأمة، كانت هي وريثة مجتمع المؤمنين، وهو المجتمع الديني الاجتماعي السياسي الذي شيَّده محمدٌ ﷺ. وكانت الأحكام السُّلْطانية ثمرة المواجهة بين الشَّرْع -القانون المثالي الموحىٰ به- والواقع التاريخي والسياسي للإمبراطورية الإسلامية، التي تألفت من عناصر عربية وبيزنطية وفارسية ورومانية.

وقد مسَّتْ حاجةُ الفقهاء إلىٰ تبرير صورتين لانعقاد الخلافة، هما الاختيار والعَهْد، فكان عليهم أن يعتمدوا علىٰ المؤرخين، الذين لم يبرعوا في النظرية الدستورية براعتَهم في النقد التاريخي. ولم يكن هؤلاء المؤرخون -وهم يصنِّفون حولياتهم ويدوِّنون تواريخهم- يستوحون نظريةً سياسةً معتمدة ترتكز علىٰ الشريعة. وعلىٰ الرغم من أن ثمة استثناءات يجسِّدها أمثالُ ابن الطِّقْطَقىٰ وابن خلدون، فيجب علينا ألا نتغافل عن تحيزاتهم، كما تتبدَّىٰ في إضفائهم طابعًا مثاليًّا علىٰ الخلفاء الأربعة الراشدين، أو في عدائهم لبني أمية سواء أكان عداءً صريحًا سافرًا أم خفيًّا مستترًا.

ومهما يكن من شيء، فقد استندت قاعدةُ اختيار الخليفة إلىٰ تصوير المؤرِّخين لاختيار أبي بكر من قِبَلِ خمسةٍ من أصحاب محمد ﷺ، ولاختيار عثمان حين وَكَلَ عمرُ [بن الخطاب] المسئوليةَ إلىٰ ستةٍ من الصحابة، منهم عثمان نفسه، ليختاروا واحدًا من بينهم ليكون خليفةً لعمر. وهذا الاختيار كان يجب إقراره من قبل الأمة، وهو ما يعني بتعبير اصطلاحي أن انتخاب الخليفة

= كتابه (Le Califat) Institutions du Droit Public Musulman, vol. 1, Paris, 1954 قد استشهد بالشعراء بوصفهم دليلًا علىٰ الطابع المقدَّس للخلفاء (e.g. pp. 471,473)، مقرونًا بتعبيرات مثل **«الحضرة النبوية المقدسة»**، فإن المسألة لم تكن مبالغة شعرية بقدر ما كانت في الواقع دليلًا واضحًا علىٰ تنامي النزعة إلىٰ تأكيد الطابع الديني الثيوقراطي لمنصب الخليفة.

كان يحدث عن طريق بيعة أهل الحل والعقد، يليها البيعةُ العامة التي تعبِّر عن إجماع الأمة[٢٠].

(٢٠) الأحكام السلطانية، ص٦ وما يليها.
وانظر أيضًا: (E. Tyan, op. cit.). ويتضمن هذا الكتاب المهم تفسيرًا بديعًا للفَرْضية القائلة بأن نظرية الخلافة كانت تستند بالكلية إلىٰ السوابق التاريخية؛ فهو يسوق أدلةً وافرةً يستقيها من الشعراء والكُتَّاب والمحدِّثين والمؤرخين المسلمين، هي التي شكلت مادة القانون الدستوري والنظرية الدستورية [الأحكام السلطانية]. ففيما يتصل بالسابقتين اللتين أسس لهما اختيارُ أبي بكر وعثمان، يرىٰ تيان أن خلافة أبي بكر لم تنعقد علىٰ نحو شرعي، ففي غمرة الصراع والاضطراب والارتباك بين الأوس والخزرج، قبض عمر علىٰ يد أبي بكر معلنًا تأييده، وهو ما أفضىٰ إلىٰ أن بايعه الصحابةُ بيعةً خاصةً، تلتها بيعةٌ ثانيةٌ، هي البيعة العامة. وبالمثل يتفق تيان فيما ذهب إليه مع كايتاني (Caetani) وليفي دلا فيدا (Levi della Vida) اللذين ينتقصان من شأن وصية أبي بكر لعمر بالخلافة؛ لأن عمر [في رأيهما] استولىٰ ببساطة علىٰ السلطة بعد وفاة أبي بكر. والحق أن المؤرخين الذين ذكروا البيعة لم يتركوا لنا أيَّ رواية تفسِّر اعتلاء عمر كرسي الخلافة. ومع ذلك، فإن النتائج التي انتهىٰ إليها البحثُ التاريخي الحديث لا يمكن أن تؤثر علىٰ النظرية الكلاسيكية للخلافة، التي تقوم علىٰ أسطورة رُوِّج لها ترويجًا مناسبًا؛ لأن أجيالًا من المسلمين جرت علىٰ التسليم بصحتها، يستوي في ذلك العلماءُ وغيرهم.
[**نقول:** يخالف هذا الكلامُ المتصل ببيعتي أبي بكر وعمر ﵄ الحقائقَ التاريخية الثابتة التي دلت عليها المصادرُ مخالفةً ظاهرةً. أما بيعةُ أبي بكر فقد انعقدت انعقادًا شرعيًّا صحيحًا منتجًا لآثاره السياسية، بحيث لم يؤثِّر في صحة انعقادها تخلُّفُ بعض الصحابة عنها؛ إذ لم يكن يشترط لمبايعة الإمام استيعاب أهل الحل والعقد. وقد أثبتت الحوادث التالية أن التردد في مبايعة أبي بكر بدا أقرب إلىٰ أن يكون موقفًا عاطفيًّا لم يلبث أن اندثر وطواه النسيان؛ إذ طغىٰ عليه الإيمان بوحدة الأمة وتحاشي كلِّ ما يمكن أن يفضي بها إلىٰ الصراع والتفكك. وحتىٰ لو كانت مبايعته -كما وصفها بعض الباحثين- **«شبه إجماع»**، فإنها سرعان ما أضحت إجماعًا حقيقيًّا كاملًا بمجرد شروعه في ممارسة مهامه خليفةً للنبيِّ ﷺ. انظر: صالح العلي، دولة الرسول في المدينة، بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٩م، ص٤٦٠، محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثامنة، ٢٠١١م، ص١٤٢.
وأما بيعة عمر بن الخطاب، فمن المعروف أن أبا بكر هو الذي رشَّحه لمنصب الخلافة؛ صونًا لوحدة الدولة، وسدًّا لأي باب من أبواب الخلاف يمكن أن يُفتح علىٰ المسلمين بعد وفاته. والواقع أن مجرد هذا الترشيح لم تنعقد به الخلافة؛ لأن انعقادها كان رهينًا برضا الأمة؛ فإن رفضته لم يُرتِّب أثرًا سياسيًّا، أما إن قبلته فقد صار نافذًا، وهو ما حدث فعلًا؛ حيث بويع عمر في المدينة البيعة العامة، كما أُخذت له البيعة من سائر الأمصار. وهكذا عُقدت له الخلافة، وعرف المعجم السياسي للمسلمين مصطلحًا جديدًا لم يكن لهم به عهدٌ من قبل هو مصطلح **«العهد»** أو **«الاستخلاف»**. ولم يحفظ التاريخ أن خلافًا وقع حول شرعية هذا الإجراء الذي اتخذه أبو بكر لا يبتغي به إلا وحدة الكلمة وصيانة مستقبل الأمة، ولم يحفظ التاريخ أن أحدًا نازع عمر بن الخطاب أمر الحكم طوال خلافته، «بل كان =

فإذا انحصر الاختيار في مرشحين اثنين، كان علىٰ أهل العَقْد والحل أن يراعُوا [عند الاختيار] ما يُوجِبُه حكمُ الوقت؛ فيُقدَّم الأشجعُ في أوان الاضطراب السياسي وظهور البُغاة، وإلا قُدِّم العالِمُ، باعتباره أقدر علىٰ حماية المجتمع من أهل البدعة والضلال، وهو الواجب الأول للخليفة بوصفه حارسًا للدين(٢١).

وأما واجباتُ أمير المؤمنين فمن الطبيعي أن تُستنبط من الشروط التي يلزم أن تتوافر فيه، وهو ما سنعرض له الآن بالمناقشة المفصَّلة. فإذا وقع الاختيار علىٰ الخليفة وبايعه أهلُ العَقْد والحل، أضحىٰ ملزمًا تُجاه الجماعة بعَقْد (عهد) يضمن فيه الوفاء بواجباته، وأضحت الأمةُ قاطبةً ملزمةً في المقابل بالدخول في بيعته والانقياد لطاعته، ولا سبيل إلىٰ إبرام عقد الإمامة إلا بعد أن يبايعه أهلُ الحل والعقد. ولا يجوز العدولُ عنه إلىٰ مَنْ هو أفضل منه، إلا إذا أخلَّ بشرط الإمامة وهو فقدان الحرية؛ [ويُعرف بنقص التصرف في الإمامة]، وهو علىٰ ضربين: **قَهْر** بأن يقع في الأسر؛ فيُمسي عاجزًا عن مباشرة وظائفه، **وحَجْرٌ**: بأن يستولي عليه من الأمراء مَنْ يستبد بالسُّلطة الفعلية دونه. ولا بُدَّ أن الأفضل في الحالة الأخيرة يظهر بعد البيعة وإبرام العقد (العهد) بين الإمام والجماعة(*).

= هناك إجماع علىٰ خلافته وعلىٰ طاعته أثناء حكمه». انظر: محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ص١٨١، أكرم ضياء العمري، عصر الخلافة الراشدة، الرياض، مكتبة العبيكان، الطبعة السادسة، ٢٠٠٩م، ص٥٦. (**المترجمان**)].

(٢١) انظر: ما تقدم ص٢٤.

(*) [خلط روزنتال في هذا الموضع خلطًا فاحشًا بين مسألتين؛ هما: إمامة المفضول، ونقص التصرف في الإمامة بالحجر أو القهر، وما ينشأ عنه من أحكام لا تَعَلُّق لها بإمامة المفضول. **أما المسألة الأولىٰ** فقد عرض لها الماورديُّ في الفصل الموسوم بـ«**الإمامة عقد مراضاة واختيار**». ومما ناقشه في هذا الفصل الحكم المتصل بما إذا تنازع اثنان الإمامة، وما شجر بين الفقهاء من خلافٍ فيما يُقطع به تنازعهما مع تكافؤ أحوالهما؛ حيث ذهبت طائفةٌ إلىٰ القول بأنه يتعيَّن علىٰ أهل الحل والعقد أن يقرعوا بينهما، ويُقدَّم للإمامة من قرع منهما، في حين قال آخرون: يكون أهل الحل والعقد بالخيار في بيعة أيهما شاءوا من غير قرعةٍ، فلو تعيَّن لهم واحدٌ هو أفضل الجماعة فبايعوه علىٰ الإمامة، ثم تبيَّن أن ثمة من هو **أفضل منه**، انعقدت إمامة الأول، ولم يجز العدول عنه إلىٰ مَنْ هو أفضل منه. فإن اختار أهل الحل والعقد المفضول ابتداءً مع وجود الأفضل، نُظِر: فإن كان ذلك لعذر دعا إليه كون الأفضل غائبًا أو مريضًا، أو كون المفضول أطوع في الناس وأدنىٰ إلىٰ القلوب، انعقدت بيعةُ المفضول وصحت إمامته. وأما إن بُويع لغير عذر فقد اختلف الفقهاء في انعقاد بيعته وصحة إمامته علىٰ رأيين، =

ولا يبعد أن يكون وراء مصطلحات المفضول والأفضل صراعٌ مُسْتَتِرٌ بين الإمام الشرعي ومَنْ يدَّعي الخلافة مُنَاضِلًا من أجل أن يظفر بشرف تقلُّدها، وربما يكون هذا المُدَّعِي أميرًا أو سلطانًا علىٰ الحقيقة، فإذا أضحىٰ الصراعُ سافرًا وقُدِّر له أن يلي أمر الخلافة، فإن الخليفة الشرعي إما أن يُزج به في غيابة السجن وإما أن يُحجر عليه، فيفقد رتبته تبعًا لذلك، وفي مثل هذه الحالة الطارئة يجب الاعتراف بهذا المتغلِّب. هنالك ينبغي اصطناع نظريةٍ تناسب هذه الضرورة السياسية القائمة التي لا سبيل إلىٰ إنهائها إلا بإضفاء الشرعية علىٰ عملية التغلُّب[٢٢].

ومن هنا تنبعُ أهميةُ الاختيار الصحيح لأولئك الذين يفوِّض لهم الخليفةُ بعضَ وظائفه. ويصوِّر الأمراءُ البويهيون ذلك تصويرًا واضحًا بولائهم الذي تجسَّد

= أحدهما: أن إمامته لا تنعقد، والآخر -وهو رأي جمهور الفقهاء والمتكلمين- أنها تنعقد، **ولا يكون وجود الأفضل مانعًا من إمامة المفضول**، إذ لم يكن مقصرًا علىٰ شروط الإمامة، كما يجوز في ولاية القضاء تقليدُ المفضول مع وجود الأفضل؛ لأن زيادة الفضل مبالغةٌ في الاختيار، وليست معتبرةً في شروط الاستحقاق. انظر: الأحكام السلطانية، ص٦٠.

وأما المسألة الثانية، فقد أوردها الماوردي في الفصل الموسوم بـ«**حكم نقص التصرف في الإمامة**»، وفيه أن نقص التصرف علىٰ ضربين: حجر وقهر، كما أورد روزنتال في المتن. وقد بيَّن الماوردي ما ينشأ عن القهر من أحكام، دون أن يستخدم قطّ مصطلحي المفضول والأفضل؛ حيث قال: «وأما القهر فهو أن يصير مأسورًا في يد عدو قاهر، لا يُقدر علىٰ الخلاص منه، فيمنع ذلك عن عقد الإمامة له؛ لعجزه عن النظر في أمور المسلمين، وسواء أكان العدو مشركًا أو مسلمًا باغيًا، **وللأمة فسحة في اختيار من عداه من ذوي القدرة** [ولاحظ أيها القارئ الكريم أن الماوردي لم يذكر اختيار من هو أفضل من الإمام المأسور، ولا أن الأفضل يظهر في هذه الحالة ....إلىٰ آخر ما ذكر روزنتال]، وإن أُسِر بعد أن عُقِدت له الإمامة، فعلىٰ كافة الأمة استنقاذه؛ لما أوجبته الإمامةُ من نصرته، وهو علىٰ إمامته ما كان مرجو الخلاص، مأمول الفكاك، إما بقتال أو فداء، فإن وقع الإياس منه، لم يخلُ حالُ من أسره من أن يكونوا مشركين أو بغاة المسلمين، فإن كان في أسر المشركين، خرج من الإمامة للإياس من خلاصه، **واستأنف أهلُ الاختيار بيعة غيره علىٰ الإمامة ....**» إلخ. انظر: الأحكام السلطانية، ص٩٠، ٩١. **(المترجمان)**].

(٢٢) انظر: الأحكام السلطانية، ص٨ وما بعدها. وقد واجه اثنان من متأخري فقهاء الشافعية، وهما الغزالي وابن جماعة، حين كتبا في القانون الدستوري [الأحكام السلطانية]، هذا الواقع السياسي البغيض، فلم يتورعا عن النص علىٰ أن تولي السلطة من طريق التغلب أمرٌ شرعي، علىٰ نحو ما سنرىٰ لاحقًا في هذا الفصل، انظر: ص٤٠ وما بعدها، ص٤٤ وما بعدها.

في ذلك الاتفاق الذي أبرموه مع العباسيين. وهذه هي السابقة التي وجَّهت الماورديَّ والبغداديَّ في بيانهما للقانون الدستوري، وتركيزهما على الوظائف الإدارية الخاصة بكلٍّ من الخليفة والأمير[٢٣]. بيد أنهما وإن اتفقا على المطالبة بنظام الخلافة والإصرار على اختيار الخليفة، اختلفا في جواز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد؛ فذهب الماوردي -خلافًا للأشعري- إلى المنع، ولم يعترف إلا بالخلافة العباسية في بغداد مبتغيًا من وراء ذلك محوَ صفة الخلافة عن بني أمية في الأندلس والفاطميين في مصر.

وأما البغدادي، فرغم إنكاره أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد، فقد أجاز هذا التعدد شريطة أن يكون أحدُ الإمامين بعيدًا عن الآخر[٢٤]، فكأنه يُقِرُّ بحقيقة ثابتة. ويبيِّن هذا الرأي إلى أي حدٍّ سمح الفقهاءُ لأنفسهم بأن يتأثروا بالواقع السياسي، وكيف بلغ بهم الغُلُوُّ درجةً كانوا معها على استعداد للتضحية بالمثال النظري. وعلاوة على ذلك، فإن القرآن يأمر بطاعة «**أولي الأمر**» [سورة النساء: الآية ٥٩]، وهو ما يُستشهد به بقطع النظر عن أن المعنى الذي قصدته الآيةُ بوضوح إنما هو طاعة أرباب السُّلطة الشرعية.

وقد لاحظنا أن ثمة وجوهًا من الاختلاف في الرأي حول كيفية الحصول على منصب الخليفة أو الإمام؛ فبالإضافة إلى الاختيار [من قِبَل أهل الحل والعقد]، يمكن أن يُختار الخليفة ويتقلَّد منصبه بأثرٍ من تسمية الإمام الحاكم له[٢٥].

---

(٢٣) ونظرًا لتشابه التناول بين الماوردي وابن جماعة، فسوف نرجئ مناقشة ما يتصل بالوزارة والإمارة إلى الجزء المعقود للحديث عن ابن جماعة (انظر ما يلي، ص٤٧ وما بعدها).

(٢٤) انظر: أصول الدين، ص٢٧٤. ويشاركه الجويني (مرجع سابق، ص٢٣٩- ٣٥٧) هذا الرأي.

[**نقول**: قد يُوهم ما ذكره المؤلِّف أن البغدادي يُجيز عقدَ الإمامة لإمامين ما داما في بلدين متباعدين إجازة مطلقة، وليس الأمر كذلك، إذ لم يجوِّز البغداديُّ تعددَ الأئمة في وقت واحد، كانا في بلدين متباعدين أم لم يكونا، فإذا بويع بها غيرُ واحدٍ انعقدت لأحدهم وكان الباقون تحت رايته، من الوجهة النظرية على الأقل، «فإن خرجوا عليه من غير سببٍ يوجب عزله، فهم بُغاةٌ إلا أن يكون بين البلدين بحرٌ مانعٌ من وصول نُصرة أهل كل واحدٍ منهما إلى الآخرين، فيجوز حينئذ لأهل كل واحدٍ منهما عقدُ الإمامة لواحدٍ من أهل ناحيته». البغدادي، أصول الدين، استانبول، مطبعة الدولة، الطبعة الأولى، ١٩٢٨م، ص٢٧٤. (**المترجمان**)].

(٢٥) انظر: الأحكام السلطانية، ص١٢ وما بعدها.

والحق أن هذا النمط من الاستخلاف تبرِّره السابقةُ التاريخيةُ مرةً أخرىٰ، ولكنه هذه المرة لا يتكئ علىٰ سند نقلي (scriptural warrant). ويسوق الماورديُّ مثالين يرجعان إلىٰ صدر الإسلام؛ وهما: عهد أبي بكر لعمر، الذي تلقته جماعةُ المسلمين بالقبول، ومبايعةُ عثمانَ خلفًا لعمر. ولعل إيراد الماوردي المثال الثاني [في هذا المقام] أمرٌ يثير الاستغراب؛ ذلك أن تعيين عمر ستةً من الصحابة (أهل الشورىٰ) ليتشاوروا فيما بينهم من أجل مبايعة أحدهم بالخلافة يُنظر إليه عادةً بوصفه انتخابًا لا تعيينًا. علىٰ أن هذين التصرُّفين يُفيدان الماورديَّ بوصفهما سابقتين في إضفاء الشرعية علىٰ ما دأبت عليه الأسرةُ العباسيةُ -التي كان يدعم مصالحها- من تداول الإمامة بين أبنائها بوصفها رتبةً متوارثةً. وهذه السوابق صحيحةٌ مُلْزِمةٌ؛ لصدورها عن الخليفتين الأولين من الخلفاء الراشدين الذين يُشاد بهم جميعًا وبغير استثناء بوصفهم نماذج مشرقة لوليِّ الأمر المسلم المثالي.

لقد كان بنو أمية ملوكًا، أسسوا «**المُلْك**» وعملوا علىٰ ترسيخ أركانه، وهو نمطٌ من السُّلطة السياسية المرتكزة علىٰ قوة الشوكة. وقد اجتهد الفقهاءُ ما وسعهم الاجتهادُ في إضفاء المشروعية علىٰ إقرارهم بعقد بالخلافة من طريق العهد، وهو ما أبرزه الماورديُّ بوضوح حين اشترط علىٰ الإمام الذي يريد أن يعهد أن يجتهد رأيه في اختيار من هو أحق بها وأقوم بشروطها. ويرىٰ جمهور الفقهاء[٢٦] أن بيعته [أي: هذا الذي عُهد إليه بالإمامة ممنْ كان قبله] منعقدةٌ وإن لم يرض بها أهلُ الحل والعقد المنصوص عليهم في الشرع، شريطة أن يكون تنصيبه متبوعًا بإبرام عقد الإمامة (عهد)[*].

(٢٦) ويعتقد تيان (Tyan) (مرجع سابق، ص٢٠٣) أن الطابع الثيوقراطي للخليفة يقتضي أن يعين خلفًا له، إذ ليس ثمة سلطة بشرية بوسعها أن تعارض مَنْ سمَّاه الله لهذا المنصب.

(*) [لعل من المناسب أن نورد ههنا عبارة الماوردي بنصها؛ لاضطراب المؤلِّف في الإعراب عن الفكرة التي تحملها، ولا سيما فيما يتصل بهذا الشرط الأخير الذي ختم به كلامه؛ يقول الماوردي: «فإذا أراد الإمامُ أن يعهد، فعليه أن يجتهد رأيه في الأحق بها والأقوم بشروطها، فإذا تعيَّن له الاجتهادُ في واحدٍ نُظِر فيه، فإن لم يكن ولدًا ولا والدًا جاز أن يتفرَّد بعقد البيعة له وتفويض العهد إليه، وإن لم يستشر فيه أحدًا من أهل الاختيار، لكن اختلفوا هل يكون ظهور الرضا منهم شرطًا في انعقاد بيعته أم لا؟ فذهب علماءُ البصرة إلىٰ أن رضا أهل الاختيار لبيعته شرطٌ في لزومها للأمة؛ لأنها حقٌّ يتعلَّق =

وقد يكون وليُّ العهد ولدًا للخليفة العاهد أو يمت له بصلة قرابة، وربما لا يكون كذلك. ويتفق ذلك مع الممارسة القبلية بين العرب قبل الإسلام. بيد أن تاريخ الأسرتين الأموية والعباسية يوضِّح أن الأبناء -ولم يكونوا بالضرورة هم الأبناء البكر؛ إذ لم يعرف الإسلام حقَّ الابن البكر في الاستئثار بالميراث كله- أو الأقربين كانوا هم الذين يتقلَّدون الإمامة [من طريق العَهْد].

ويستعرض الماورديُّ في صراحةٍ وموضوعيةٍ آراءَ الفقهاءِ حول ما إذا كان يجوز للخليفة أن يعهد بالخلافة إلىٰ أحد أبنائه أو ذوي قرباه، وحول ما إذا كان هذا الصنيعُ إن صدر منه يعد شرعيًّا أم لا. ويعكس اختلافُ الآراء في هذه المسألة مواقفَ متباينة من منصب الخلافة وطبيعته. فأولئك الذين يسلِّمون بأن للخليفة سلطةً مطلقة بوصفه إمامًا للأمة الإسلامية يخوِّلونه بطبيعة الحال، وباعتباره حاكمًا، الحقَّ في تعيين خليفته. وأما أولئك الذين لا يقرون له بهذه السُّلطة المطلقة فيبررون مذهبهم المخالف بالنص علىٰ أن الاعتبارات الأسرية لا بُدَّ أن تؤثر علىٰ الخليفة، في حين أن الواجب عليه أن يلزم ما تقضي به الشريعةُ في اختيار مَنْ يستوفي الشروط المنصوص عليها فيمن يتقلَّد منصب الإمامة، وهو ما يعني أنه يخضع للشريعة بوضوح، وأن سلطته تَبَعٌ لسلطتها. ولا ريب أنهم محقون فيما ذهبوا إليه. وآخرون من الفقهاء يخوِّلون الخليفة الحقَّ في عقد البيعة لوالده دون ولده. وأما مَنْ سوىٰ هذين من أقاربه فَهُمْ في عقد الخلافة لهم كغيرهم من البُعَداء الأجانب [من حيث جواز تفرُّد الخليفة بعقد الخلافة لهم].

ومن الحق أن الاحترازات التي ينصُّ عليها الماورديُّ؛ كاشتراطه قبول المولَّىٰ العهد إليه بالخلافة، ومحافظته علىٰ الصفات اللازمة لمنصب الإمام- احترازاتٌ نظرية تمامًا، وليست إلا وسيلةً لإلباس الخلافة الوراثية رداءَ الشرعية(٢٧).

= بهم، فلم يلزمهم إلا برضا أهل الاختيار منهم، والصحيح أن بيعته منعقدةٌ وأن الرضا بها غير معتبر؛ لأن بيعة عمر، ﷺ، لم تُوقف علىٰ رضا الصحابة؛ ولأن الإمام أحقُّ بها، فكان اختياره فيها أمضىٰ وقوله أنفذ». انظر: الأحكام السلطانية، ص٦٥. **(المترجمان)**].

(٢٧) انظر: الأحكام السلطانية، ص١٣ وما بعدها.

ويتحقق مبدأ الاختيار علىٰ نحو جَلِي إذا عهد الخليفةُ بالخلافة إلىٰ اثنين من ورثته دون أن يُقَدِّم أحدَهما علىٰ الآخر؛ إذ يباشر أهلُ الاختيار بعد موت الخليفة حقَّهم في اختيار أحدهما، استنادًا إلىٰ سابقةٍ تاريخيةٍ يوردها الماورديُّ مرة أخرىٰ، وهي ما أوصىٰ به عمرُ إلىٰ الصحابة [من أهل الشورىٰ] لاختيار أحدهم خليفةً له. ولعلنا نلاحظ في هذا المثال أن تصرف عمر يمكن توظيفه في الطريقتين كلتيهما [اللتين تنعقد بهما الخلافةُ]، وهما الاختيار والعهد، رغم أن الاختيار في الحالة الأخيرة بين أكثر من مرشح يُترك مُعَلَّقًا بغير حسم. ويبدو أن الماوردي كان يؤثر الاختيار الشرعي [للإمام].

ولا يمكن لأهل الحل والعقد أن يشرعوا في الاختيار [إذا جعل الإمامُ الخلافةَ شورىٰ في عدد] إلا بعد موت الخليفة [فهو المُسْتَخْلِفُ العاهد]، إلا أن يأذن لهم في تقديم الاختيار في حياته؛ فإن زالت عنه السلطةُ الفعليةُ، جاز لهم الاختيار [أي: في حياته]؛ إذ ينشأ في هذه الحالة وضعٌ يعدل موته[(٢٨)].

وثمة عنصرٌ آخر مهم يندرج الآن في نظرية الخلافة، وهو عنصر المصالح العامة، الذي يحدِّد ترتيب الأفضلية عند النص علىٰ ثلاثة نفر متعاقبين من أولياء العهد. ولا ريب أن المرجعية التي يستند إليها مثل هذا «**العهد بالخلافة إلىٰ ثلاثة نفر**» هي السابقةُ التاريخية أيضًا. ولكن السابقة هذه المرة مدارُها علىٰ استخلاف محمدٍ ﷺ ثلاثةً من الأمراء [علىٰ جيش مؤتة][(*)]، فما قَضَىٰ به النبيُّ في الإمارة جاز مِثْلُهُ في الإمامة. ولا بدّ أن نتذكر في هذا المقام أن لقب «**أمير المؤمنين**» الذي لُقِّب به الخليفةُ يومئ إلىٰ وظيفته بوصفه أمير الجهاد، وقد مرَّ بنا أن الشجاعة والنجدة المفضية إلىٰ جهاد العدو هي إحدىٰ الشروط المعتبرة في الإمام.

وتجدر الإشارة إلىٰ أن الماورديَّ يزعم أن علماء الدولتين [الأموية والعباسية] قد أقروا مشروعية هذا المبدأ الذي ترسَّخ آنذاك. وقد رُوي أن هارون

---

(٢٨) انظر: الأحكام السلطانية، ص١٧.

(*) [**نقول**: استخلف النبيُّ ﷺ علىٰ جيش مؤتة ثلاثةً من الأمراء علىٰ الترتيب، حيث عهد بالجيش إلىٰ زيد بن حارثة، قائلًا: «فإن أُصيب فجعفر بن أبي طالب، فإن أُصيب فعبد الله بن رواحة، فإن أصيب فليرتض المسلمون رجلًا» (**المترجمان**)].

الرشيد رتَّب ولاية العهد في ثلاثة من بنيه [هم: الأمين، ثم المأمون، ثم المؤتمن] عن مشورة مَنْ عاصره من فضلاء العلماء. وكان هذا الإجراء يُتخذ في حالة الوفاة المبكرة لوليِّ العهد أو النقص في أهليته، فينعزل قبل موت الخليفة العاهد، الذي كان يروم التأكد من بقاء الخلافة في أسرته بجعل ولاية العهد إلىٰ أكثر من شخص وفقًا لترتيب معين في المفاضلة بينهم(٢٩).

ويبرزُ المثالُ الذي ساقه المؤلِّفُ عن هارون الرشيد الممارسة التي أضحت ثابتة مستقرة، وهي مشاورة العلماء التماسًا لموافقة الشرع، وهو إجراء رسمي لتعيين ولي العهد بمشهد من العلماء تتلوه بيعتهم بوصفهم أهل الحل والعقد. وتفيد البيعة معنىٰ الاعتراف بالخليفة المعهود إليه والتعهد بإخلاص الطاعة له(٣٠). والحق أن ما زعمه الماوردي من أن مثل هذا الإجراء -وهو العهد بالخلافة- يصب في المصلحة العامة للأمة يضع هذه المصلحة ببساطة فوق مراعاة الخليفة لقوة الأسرة الحاكمة ونفوذها.

وثمة مسألةٌ يوليها الماورديُّ نفس القدر من العناية والأهمية، وهي ذلك الخلاف العام المتصل بما إذا مات الخليفةُ فبُويع بالخلافة واحدٌ ممن كان قد عهد إليهم، فله آنئذٍ أن يعهد بها إلىٰ مَنْ يشاء [أي: إلىٰ غير الاثنين اللذين رُتِّبا

---

(٢٩) انظر: الأحكام السلطانية، ص١٩.

(٣٠) يؤكد كلُّ من تصدىٰ للتأليف في باب الإمامة علىٰ مشاورة العلماء، وبخاصة مصنفو كتب «المرايا» [الآداب السلطانية]، بوصفها أحد الواجبات التي يلتزم بها الخليفة، علىٰ نحو ما سنرىٰ لاحقًا. وانظر أيضًا: حاشية رقم ٢٥، إعادة البيعة. وراجع كذلك (Tyan, op. cit, pp. 257-65)، للوقوف علىٰ أمثلة من عهد معاوية فمن تلاه، فطوال تاريخ الأسرة الأموية إلىٰ قبيل نهايتها، كان الخلفاء علىٰ درجة من الضعف بحيث كان كبار رجال [الدولة] ولا سيما أبناء الأسرة الحاكمة، يعينون الخليفة التالي. ويرىٰ تيان أن الاستخلاف كان مستقرًا بعد الخلفاء الأمويين الخمسة الأول، وأن هذا النظام [ولاية العهد] جاء ليبقىٰ، وأنه «أضحىٰ المبدأ الإرشادي للقانون العام في الإسلام»، وهو ذات المبدأ الذي جرت عليه الدولةُ العباسية. ويبدو لي أن المبدأ الوراثي الأسري الذي ينطوي عليه نظام العهد بالخلافة أمكنه أن يستمد كثيرًا من الممارسات القبلية قبل الإسلام ومن النماذج البيزنطية والساسانية، علىٰ الرغم من أن هذه الأخيرة قد أبرزت هذا الميل بلا ريب؛ ذلك أنها عززت النزوع نحو الحكم المطلق والاستبداد المتدثر بعباءة التقوىٰ والمتظاهر بالوفاء بمطالب الشريعة من جانب الخلفاء العباسيين.

معه]؛ إذ لا يلزمه عهدُ مَنْ استخلفه؛ لأنه صار بإفضاء الخلافة إليه عامَّ الولاية نافذَ الأمر، ولأنه أصبح مخوَّلًا بمباشرة صلاحيات الخليفة وسلطاته[٣١].

ويُظهر الماوردي أن بوسعه تقدير قوة الضرورة السياسية والاعتبارات الأُسرية، حين يدافع مثلًا عما بذله الخليفةُ [أبو جعفر] المنصور من جهد لإقناع عيسىٰ بن موسىٰ بالتنازل طوعًا عن حقه في ولاية العهد -إذ كان الخليفةُ أبو العباس السفاح قد جعله الثاني في الترتيب- لصالح المهدي، الذي اختاره المنصور [لولاية العهد].

ومع ذلك، سرعان ما ينعطف الماورديُّ بهدوء مرة أخرىٰ إلىٰ موضوع **«النظرية المثالية»**؛ فيحدِّد عشرة واجبات أساسية ينيطها بالخليفة في [تدبير] الشأن العام. **أولها**: حفظ الدين علىٰ أصوله المستقرة، وما أجمع عليه سلفُ الأمة. ويقتضي هذا الواجبُ كما أسلفنا صفةَ العلم، ويُراد به أن يكون حُجَّةً في المعرفة بأحكام الإسلام وتقاليده، قادرًا علىٰ بيانها والمنافحة عنها في مواجهة أهل الأهواء والبدع. وفي إيراد الماوردي هذا الواجب علىٰ رأس الواجبات المنوطة بالخليفة ما يشي بتأكيد الخلفاء العباسيين الجانبَ الروحي لمنصبهم.

ويجب علي الخليفة بعد ذلك إقامةُ العدالة ورعايتها؛ مسايرةً لصفة **«العدالة»** التي يتسم بها، أو بعبارة أخرىٰ ينبغي أن يكون فاضلًا، عادلًا، شريفًا، ذا مبادئ قويمة (right-minded). ثم يأتي في **المحل الثالث** حمايةُ البيضة، والذبُّ عن الحريم، وتيسير معايش المسلمين، ويعكس هذا الواجبُ شرطَ الكفاية، أو استيفاء مقتضيات الجانب المادي لمنصبه. ويلزمه **رابعًا** إقامةُ الحدود لتُصان محارمُ الله من أن تُنتهك، وتُحفظ حقوقُ عباده. ومن موضوع العدل ننتقل إلىٰ ميدان التدبير العسكري، وتحصين الثغور، وعلىٰ وجه الخصوص جهاد أولئك الذين دُعوا إلىٰ الإسلام فأبوا الإيمان به، حتىٰ يُسْلموا أو يدخلوا في ذمة المسلمين بوصفهم أهل كتاب، (وهم اليهود والمسيحيون والزرادشتيون).

---

(٣١) لمزيد من التفاصيل عن صلاحيات أولياء العهد وواجباتهم بعد ارتقائهم كرسي الخلافة، وكذا صلاحيات أهل الحل والعقد وواجباتهم، انظر: الأحكام السلطانية، ص٢٠ وما بعدها.

ثم ننعطف من ههنا إلىٰ الواجبات الدينية المتعلّقة بجباية الفيء، والتوزيع العادل للغنائم التي حصل عليها المسلمون من طريق الجهاد، وجمع الصدقات، وهي الزكاة. ويلي ذلك مسئوليةُ الخليفة عن تدبير المسائل المالية وفقًا لما أوجبه الشرعُ، وحُسْنِ اختيار العمال الأكفياء النُّصَحاء. ولا ريب أن هذا الواجب يندرج تحت صفة الكفاية [التي ينبغي أن يتحقق بها الخليفةُ].

وأخيرًا، يجب علىٰ الخليفة أن يمد في بصره إلىٰ الشئون العامة؛ لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة[*]. ويستشهد الماورديُّ بالآية (٢٦) من «**سورة ص**» لتعزيز رأيه؛ [وهي قوله تعالىٰ: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [ص: ٢٦][٣٢]].

ومن الجلي أن هذه الواجبات العشرة جميعها واجباتٌ دينيةٌ، وأنها وثيقةُ الصلة بالله علىٰ نحو مباشر، وأنها أشبهُ بالسير في «**سبيله**». وعلىٰ الرغم من أنها تنقسم إلىٰ واجبات دينية بمعناها الضيق، وواجبات قضائية، وإدارية، ومالية، وعسكرية، فإنها في مجموعها يتمِّمُ بعضُها بعضًا، وهي كلها مستنبطة من التأسيس الإلهي لمنصب الخليفة أو الإمام، فهي تُبرز بوضوح تامٍّ وحدة الدين والسياسة، ووحدة الرُّوحي والزمني، أو الجوانب الدينية والعلمانية للحياة التي تتمركز حول الله وتهدي إلىٰ سبيله.

ومن الواضح أن نظرية الخلافة قد صيغت علىٰ غرار أمة الإسلام الأولىٰ التي كوَّنها محمدٌ ﷺ في المدينة. ويؤكد المؤرخون وكُتَّابُ «**مرايا الأمراء**» الأصلَ الإلهيَّ لمنصب الخليفة[٣٣]، والحق أن لقب «**خليفة الله**» صادف انتشارًا

(*) [**نقول**: هذا هو الواجب العاشر الذي يجب علىٰ الخليفة النهوض به، وقد نصَّ عليه الماورديُّ قائلًا: «أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال؛ لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة، ولا يعوِّل علىٰ التفويض؛ تشاغلًا بلذةٍ أو عبادةٍ، فقد يخون الأمينُ ويغش الناصحُ»، انظر: الأحكام السلطانية، ص٨٠ (**المترجمان**)].

(٣٢) انظر: السابق، ص٣٢ وما بعدها.

(٣٣) ويسوق تيان (مرجع سابق) كثيرًا من الأمثلة التي تبرز الأصل الإلهي لمنصب الخليفة، فيستشهد بقول عمر حين ندب العرب إلىٰ الحرب والغزو: «إن الله قد ولاني عليكم». ويروي ابنُ عبد ربه (ت ٩٤٠م) في كتابه «العقد الفريد» -الذي يندرج تحت الجنس الأدبي لكتب «**المرايا**»- كثيرًا من الأقول في هذا =

واسعًا في العصور العباسية المتأخرة، علىٰ نحو يختلف اختلافًا ملحوظًا عما جرىٰ عليه الأمرُ في صدر الإسلام من الإصرار علىٰ أن الخليفة ليس إلا خليفة للنبي ﷺ، (كما يدل القول المنسوب إلىٰ أبي بكر، والذي أبىٰ فيه أن يُدعىٰ بخليفة الله)(**).

وأخيرًا، يستعرض الماورديُّ ما يلزم الإمام من شروط لكي يحافظ علىٰ منصبه محافظة حقيقية، ويناقش ما عسىٰ أن يكون سببًا مُفضيًا إلىٰ ضياع هذا المنصب، وهو أن يطرأ عليه نقصٌ في بدنه أو في عقله. وفي هذا المقام يستغل الماورديُّ الفرصةَ ليؤكد مرةً أخرىٰ أن الخليفة يجب أن يكون قادرًا علىٰ تفسير الإيمان تفسيرًا صحيحًا، وأنه يجب أن يتحلَّىٰ بحرية الحركة وألا يكون مُقَيَّدًا

= الصدد؛ فمن ذلك مثلًا أن عثمان حين واجه قاتليه هتف فيهم قائلًا: **«أنا عبدُ الله وخليفته»** (٣/٨٨). ومن ذلك أيضًا: قول يزيد عن والده المتوفىٰ معاوية - وفقًا لما أورده ابنُ قتيبة في كتابه «الإمامة والسياسة» ١/١٨٦- (وهو القول الذي نقله تيان ص٤٤٠)-: **«إنه كان عبدًا استخلفه الله علىٰ العباد»**. وأما أبو يوسف الذي ستشغلنا مقدمتُهُ لكتابه الخراج لاحقًا (ص ٢ وما بعدها)، فيخاطب هارون الرشيد قائلًا: **«إن الله قد قلَّدك أمرًا عظيمًا ... قلَّدك أمر هذه الأمة ... وولاك أمرهم»**. ومن جهة أخرىٰ، فإن تيان رغم استشهاده بقول الحجَّاج [ابن يوسف الثقفي] في مخاطبة الخليفة عبد الملك بن مروان بأنه **«خليفةُ رب العالمين»** (العقد الفريد ٣/٢٤٠)، فقد تكون ثمة شكوك قوية حول ما إذا كانت هذه المبالغة المقصودة وذلك التملق الواضح يمكن قبوله علىٰ ظاهره. فكلمة **«رب العالمين»** اسم من أسماء الله الواردة في القرآن، ولا يمكن أن تنطبق علىٰ إنسان مخلوق، حتىٰ لو كان هو الخليفة الذي قلده اللهُ أمر الخلافة. وعن ألقاب الخلفاء، انظر أيضًا: I. Goldziher, *Muhamm. Studien*, vol. 11, pp. 61 f.

[**نقول**: أخطأ روزنتال في فهم قول الحجاج؛ فظنَّ أنه ينعتُ الخليفة عبد الملك بن مروان بأنه **«رب العالمين»**، والصحيح كما يدل ظاهر قوله أنه نعته بأنه **«خليفةُ ربِ العالمين»**، وهو لقبٌ قريبٌ في دلالته من لقب **«خليفة الله»** الذي أورد تيان أمثلة له كما يذكر روزنتال. **(المترجمان)**].

(**) [ذهب جمهور الفقهاء إلىٰ أنه لا يجوز أن يُسمىٰ الخليفة «خليفة الله»، بل إنهم نسبوا من يقول بذلك إلىٰ الفجور، وإنما يقال: الخليفة أو خليفة رسول الله ﷺ. وقد عللوا قولهم بأن الاستخلاف لا يكون إلا في حال الموت أو الغيبة، والله سبحانه باقٍ علىٰ الأبد، لا يلحقه موتٌ ولا تجوز عليه غيبة. ويستندون في ذلك إلىٰ ما رُوي عن أبي بكر أن رجلًا قال له: يا خليفة الله، فأنكر عليه أبو بكر ذلك قائلًا: «لستُ بخليفة الله، ولكن خليفة رسول الله ﷺ». ورُوي أيضًا أن رجلًا قال لعمر بن عبد العزيز ﷺ: يا خليفة الله، فقال له عمر: «ويلك، لقد تناولت متناولًا بعيدًا، إن أمي سمتني عمر، فلو دعوتني بهذا الاسم قبلت، ثم كبرت فكُنيت أبا حفص، فلو دعوتني به قبلت، ثم وليتموني أموركم، فسميتموني أمير المؤمنين، فلو دعوتني بذاك كفاك». انظر: محمد رأفت عثمان، رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، دبي: دار القلم، الطبعة الثانية، ١٩٨٦، ص٧٤، ٧٥. **(المترجمان)**].

بحبس ولا بإكراه. ولا ريب أن الأوضاع التي عاصرها كانت مسئولة إلىٰ حد بعيد عن هذا الشرح المفصل الدقيق.

فإذا رجعنا إلىٰ مسألة تولي السلطة، فسوف نلاحظ في الختام انعقاد الإجماع علىٰ أن مَنْ يلي الإمامة لا يحوز السُّلطة إلا إذا أُقر في منصبه بإجماع الأمة، التي تسير وفقًا لهداية السماء؛ ولهذا فإن ما ينعقد عليه اختيارها وإقرارها يعدُّ أمرًا معصومًا؛ إذ رُوي عن محمد ﷺ أنه قال: «**لا تجتمع أمتي علىٰ ضلالة**»(*)، وهو ما اتفقت عليه المذاهبُ الأربعةُ جميعها، والمشابه بين التفسيرات التي قدَّمها الشافعية والحنابلة للقانون الدستوري [الأحكام السلطانية] كثيرة، علىٰ نحو ما يتبين في كتاب ابن أبي يعلىٰ الفراء (٩٩٠-١٠٦٥م) الموسوم بالعنوان نفسه الذي حمله كتابُ الماوردي.

وبعدُ، فإن المائتي سنة التي تفصل بين وفاة ابن أبي يعلىٰ الفراء وميلاد فقيه حنبلي آخر أوفر منه نشاطًا بما لا يتقارب(**)، شهدت تطورات سياسية وروحية مهمة، لا ريب أنها تركت أثرها علىٰ عقول الكُتاب في باب القانون الدستوري، وعلىٰ ما ساقوه من تفسيرات. علىٰ أن ثمة فقيهين شافعيين علىٰ قدر هائل من الأهمية، وهما جديران بأن نوليهما اهتمامًا خاصًا، هما الغزاليُّ وابن جماعة.

(*) [ورد هذا الحديث بألفاظ أخرىٰ؛ فعلىٰ سبيل المثال: روىٰ الحاكم في مستدركه (١/ ٢٠١، حديث رقم ٣٩٤) أن النبي ﷺ قال: «**لن يجمع اللهُ أمتي علىٰ ضلالةٍ أبدًا، ويدُ الله علىٰ الجماعة، هكذا ورفع يديه، فإنه مَنْ شذَّ شذَّ في النار**». وروىٰ ابنُ ماجه في سننه (٢/ ١٣٠٣، حديث رقم ٣٩٥٠) أن النبي ﷺ قال: «**إن أمتي لا تجتمع علىٰ ضلالة، فإذا رأيتم اختلافًا فعليكم بالسواد الأعظم**». **(المترجمان)**].

(**) [يقصد المؤلف ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) **(المترجمان)**].

(٢) الغزالي

إن الهوة التي تفصل بين النظرية الكلاسيكية للخلافة القائمة علىٰ الشريعة المثالية من جهة والواقع السياسي للخلافة العباسية التي تسلَّط عليها السلاجقةُ من جهة أخرىٰ تتجلّىٰ علىٰ نحوٍ أشدّ ما يكون إثارةً للانتباه فيما أورده عن الإمامة أبو حامد الغزالي، ذلكم الفيلسوف الديني والصوفيُّ والمتكلِّم والفقيه الشافعي النابه[٣٤]. ويجبُ أن يُفهم حديثُهُ [حول مسألة الإمامة] -أكثر من غيره من الفقهاء الذين ورد ذكرهم في هذه الدراسة- في ضوء الصراعات والخلافات الدينية والسياسية التي عاصرها؛ فلقد تركت شخصيتُهُ وردُّ فعله السريع تُجاه التيارات الدينية والحركات والأوضاع السياسية أثرًا ظاهرًا علىٰ كُل كلمة كتبها.

ولقد عارض ابنُ رشد الغزاليَّ، ومن المحقَّق أن ما قضىٰ به عليه من أنه لم يلزم مذهبًا من المذاهب في كتبه قد اصطبغ بطابع الجدل[٣٥]. زِدْ علىٰ هذا أننا

---

(٣٤) وُلد أبو حامد محمد الغزالي سنة (١٠٥٨م) في طوس، وتلقىٰ تعليمه علىٰ يد الجويني وتخرَّج به. وكان يحظىٰ باحترام كبير في بلاط نِظَام المُلْك الذي أحسن وفادته، وهو الوزير القدير للخليفة العباسي. وقد تولَّىٰ الغزاليُّ التدريس بالمدرسة النظامية في الرابعة والثلاثين من عمره. وبعد أن اجتاز عدة أطوار في ترقيه الروحي (وفي مواقفه وآرائه ووجهات نظره بالتبعية)، وُفق أخيرًا إلىٰ التوليف بين التيارات الفكرية والصوفية والشرعية [الملتزمة بظاهر الشرع] في الإسلام في مذهب شخصي مكثف يستند إلىٰ تجربة دينية قوية. وقد حظي الإمامُ أبو حامد بوصفه حُجَّة الإسلام باحترام كبير وسلطة لم تكن موضع نزاع بين جماعة المؤمنين.
[**نقول**: لم يكن نظامُ الملك وزيرًا للخليفة العباسي، وإنما كان وزيرًا للسلطان السلجوقي ألب أرسلان، ثم لابنه السلطان محمد ملكشاه. (**المترجمان**)].

(٣٥) يتهم ابنُ رشد الغزاليَّ بأنه لم يلزم مذهبًا من المذاهب، ولكنه مع الأشعرية أشعريٌّ، ومع الصوفية صوفيٌّ، ومع الفلاسفة فيلسوفٌ، وذلك في كتابه «**فصل المقال**»، تحقيق: ل. غوتييه ,(L. Gauthier) (Alger, 1948)، ص٢١.

لا يجب أن نتوقع أن ثمة اتساقًا [في كتب الغزالي]؛ إذ لم يفطن أحدٌ إلىٰ ما كان يعتري عقولَ مفكري العصور الوسطىٰ وضمائرَهم من تناقض، علىٰ الأقل في الإسلام الذي وُفِّق إلىٰ استيعاب كثير من الأنظمة الفكرية المتضاربة. والحق أن الغزاليَّ لم يكن في عدوله عن آرائه أو في تحوله عما كان يؤمن به من أفكار مواليًا أصحابها، بِدْعًا بين المفكرين. لقد أضحىٰ مَنْ كانوا أصدقاءه بالأمس خصومًا له غير مرة، بل في سهولة شديدة. بيد أنه لا شك في أنه كان صادقًا في البحث عن الله، وأنه كان مخلصًا كلَّ الإخلاص في الولاء لما كان يؤمن به من آراء، شريطة أن يستمر إيمانُهُ بها. وتعني دراسة أقواله في السياسة أننا يجب أن نأخذ بعين الاعتبار العصرَ الذي عاش فيه والظروفَ التي أحاطت به؛ فهي لا تقل أهميةً عن الغاية التي قصد إليها من وراء خوضه في هذا الموضوع.

ليس من المستغرب إذن أن نجد في كتاب «**الاقتصاد في الاعتقاد**» للغزالي بيانًا لطبيعة الإمامة وإيضاحًا للغاية من ورائها، علىٰ نحو ما قام به الماورديُّ، الفقيهُ السُّنيُّ الكلاسيكيُّ [المتقدِّم]. وأما كتابه «**المستظهري**» فيفتقر كثيرًا إلىٰ الواقعية السياسية والاستعداد لتقديم بعض التنازلات لصالح الذرائعية. ثم إنه في كتابه «**إحياء علوم الدين**» يُذعن للقوة الفعلية التي تتمتع بها السلطنةُ السلجوقية، مبتغيًا بذلك المحافظةَ علىٰ نظام الخلافة بوصفه رمزًا لوحدة الأمة الإسلامية.

ويتحدَّث الغزاليُّ في كتابه «**الاقتصاد في الاعتقاد**» بوصفه فقيهًا، وينطوي ما ذهب إليه ابتداءً في مفتتح الفصل الثالث «**في الإمامة**» علىٰ أهمية كبيرة؛ إذ بيَّن أن مبحث الإمامة مما يتعلَّق بالفقه، فهي ليست من فنِّ المعقولات ولا من المهمات [أي: أنها ليست من أصول الدين]. ولذا فإنه ينكر علىٰ الفلاسفة حقَّهم في دراسة الإمامة علىٰ ضوء الفلسفة السياسية اليونانية، ولا ريب أن ابن سينا كان هو الذي يدور بخلد الغزالي، الذي أوضح ما يعنيه بالنصِّ علىٰ أن «**وجوب نصب الإمام مأخوذ من الشرع لا من العقل**»[٣٦]، تمامًا كما قرر الماورديُّ[٣٧]. ويوافق

---

(٣٦) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد (١٣٢٧هـ)، ص٩٥.

(٣٧) انظر: ما تقدَّم ص٢٨.

هذا الرأي ما أكده الغزاليُّ في مقدمة الباب الثاني **(الإلهيات)** من كتابه «**مقاصد الفلاسفة**»، وهو أن السياسة بوصفها أولَ علم من العلوم العملية الثلاثة يهدف إلىٰ «**حصول مصلحة الإنسان في الدنيا وصلاح الآخرة، وهذا عِلْمٌ أصلُهُ العلومُ الشرعية، وتُكَمِّلُهُ العلومُ السياسيةُ**»[٣٨].

ومن الحق أن ما قصد إليه الغزاليُّ من إخراج مبحث الإمامة من حيز السياسة العملية أمرٌ يمكن فهمه إذا تذكرنا أنه يتغيًا في كتابه «**المستظهري**» ترسيخَ شرعية الخليفة العباسي المستظهر [حكم ٤٨٧-٥١٢هـ] في مواجهة فرقة الباطنية التي اعترفت بشرعية منافسه الفاطمي[٣٩]. ولما كان السلطان السلجوقي هو صاحب السُّلطة الفعلية، فقد تعيَّن علىٰ الغزالي أن يتخذ من الفقه أساسًا لما ذهب إليه من القول بشرعية الخليفة العباسي.

ولهذا السبب، فإن وجوب الإمامة وصفات الإمام أو الخليفة والواجبات المنوطة به تفسِّرها مصطحاتٌ متطابقة تقريبًا في الكتابين كليهما [أي: «الاقتصاد في الاعتقاد»، و«المستظهري»]، وإن بدا الغزاليُّ أقلَّ تشددًا فيما وضعه من شروطٍ للخليفة في «**المستظهري**». فالإمامة واجبةٌ لما فيها من الفوائد ودفع المضارّ في الدنيا[٤٠]، وهي نظامٌ لا غُنية للحياة الإسلامية عنه، وقد أوجبها إجماعُ الأمة، بعد وفاة محمد ﷺ؛ إذ تسارع الناسُ إلىٰ نصب الإمام وعقد البيعة معتقدين ذلك فرضًا محتومًا لحفظ النظام الديني والسياسي [للإسلام][٤١].

---

(٣٨) انظر: مقاصد الفلاسفة، (القاهرة، ١٣٥٥هـ)، ص٣ وما بعدها. وقد جاء ترتيب الغزالي للعلوم علىٰ النحو الآتي: علم السياسة، وعلم تدبير المنزل، وعلم الأخلاق، في حين أن ابن سينا في رسالته «**أقسام العلوم العقلية**»، (تسع رسائل، إستانبول، ١٢٩٨هـ، ص٧٣ وما بعدها) يرتبها علىٰ النحو الآتي: علم الأخلاق، علم التدبير، علم السياسة.

(٣٩) See I. Goldziher, *Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja Sekte* (Leiden, 1916).

ويستند الشرح التالي علىٰ التحليل البارع الذي قدَّمه جولدتسير (ص ٨٠ وما بعدها) وما أورده من مقتطفات استقاها من النص العربي. وراجع أيضًا كتاب الإرشاد لإمام الحرمين، ص٢٣١- ٣٤٤، للوقوف علىٰ الرأي نفسه، القائل بأن مبحث الإمامة لا يدخل تحت أصول الاعتقاد، وأن جميع المسائل المتصلة بها إنما هي من المجتهدات.

(٤٠) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد، ص٩٥.

(٤١) See Goldziher, *op. cit.* pp. 81 f.

بيد أن إجماع الأمة لم يكن كافيًا؛ لأن «نظام[٤٢] الدين» لا يحصل إلا «بإمام مُطَاع». والواقع أن «نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا، ونظام الدنيا لا يحصل إلا بإمام مطاع». وما لبث الغزالي أن استبدل لفظة السلطان بلفظة الإمام بعد أسطر قليلة.

ويتبيَّن من الحديث الذي يرويه معضِّدًا رأيه **«الدين والسلطان توأمان»** أنه إنما يعني بالسلطان **«السُّلْطة أو القوة»**، لا شخص مَنْ يتولىٰ السلطة (أو الحاكم)[٤٣]، وتتمة هذه العبارة **«ولهذا قيل: الدين أُسٌّ والسلطانُ حارسٌ»**[٤٤].

هذا هو المذهب السُّني، الذي يقوم علىٰ حفظ وحدة الإسلام الدينية والسياسية. ومع ذلك، فإن التشديد علىٰ القوة أمرٌ جليل الخطر، وإن لم تكن

---

(٤٢) يذكر ل. بندر (**L. Binder**) في دراسته "Al-Ghazali's Theory of Islamic Government" (*The Muslim World*, vol. XLV, 3 (July 1955), pp. 229-41). إلحاح الغزالي علىٰ الإجماع، بوصفه **«أهم ما استحدثه»**. والحق أن ما ذهب إليه الغزالي بشأن الإجماع ليس أمرًا جديدًا، ولكنه أحد أصول الفقه المعتبرة، هذا أولًا، وثانيًا نصَّ الغزاليُّ صراحةً علىٰ أن الإجماع لا يكفي بغير إمام مطاع.
[**نقول**: كلامُ المؤلف ههنا غير دقيق؛ إذ لم يشر الغزاليُّ إلىٰ عدم كفاية دليل الإجماع في القول بوجوب نصب الإمام، وإنما ذكر أنه لن يقنع بالإيماء إلىٰ إجماع الأمة في هذا الصدد، بل سيشفع ذلك بالتنبيه علىٰ مستند هذا الإجماع؛ إذ يقول: «... ولكنا نقيم البرهان القطعي الشرعي علىٰ وجوبه [أي وجوب نصب الإمام]، ولسنا نكتفي بما فيه من إجماع الأمة، بل ننبه علىٰ مستند الإجماع، ونقول: ... إلخ» (**المترجمان**)].

(٤٣) ولعل الغزالي قصد في هذا الموضع إلىٰ الإبهام قصدًا، ومع ذلك فربما كان يقصد السلطان بالمعنيين المذكورين كليهما. وفي كتابه **«التبر المسبوك»** (ص ٤٨) أحد كتب مرايا الأمراء تحل كلمة المُلك محل كلمة السلطان، وفي كتابه **«المستظهري»** تقترن كلمة الإسلام بالملك. انظر:
See Prof. Lambton's article "The Theory of Kingship in the *Nasihat l Muluk of Ghazali*" in *Islamic Quarterly*, vol. 1, i, for an analysis of Al-Ghazali's "Mirror".
[نقول: لم يُورد الغزاليُّ القول المأثور **«الدين والسُّلطان توأمان»** بوصفه حديثًا، وإنما بوصفه قولًا شائعًا؛ ولهذا صدره بقوله: «ولهذا قيل» (**المترجمان**)].

(٤٤) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد، ص٤٥. ويؤكد ل. بندر (L. Binder) (مرجع سابق) التعاون بين الخليفة والسلطان، ولعله كان يقصد ما أورده الغزالي في الإحياء، ٢/ ١٢٤؛ حيث كانت كلمة «السلطان» تشير بوضوح إلىٰ الحاكم الفعلي [المتغلِّب].

إلا وسيلةً لبلوغ غاية محددة، هي صلاح أمر الدين والفوز بسعادة الآخرة (أو السعادة القصوىٰ)(٤٥)، بوصفها هدفًا نهائيًا، «وهو مقصود الأنبياء قطعًا»(٤٦).

وبعد أن يُثبت الغزاليُّ وجوبَ الإمامة، يشرع في سرد الصفات التي يتعين توافرُها في الإمام حتىٰ تستقيم له قيادةُ أولئك الذين أُسند إليه أمرُ رعايتهم إلىٰ الغاية التي وضعتها الشريعةُ للإنسان. وعلىٰ الرغم من أنه أورد من تلك الصفات ما سبق أن اشترطه الماورديُّ، فقد أدخل عليها تعديلًا جزئيًا لتلائم الوضع السياسي العام والحالة الخاصة التي جسَّدها الخليفةُ المستظهر [حكم ٤٨٧- ٥١٢هـ].

إن القدرة علىٰ إعلان الجهاد مشروطةٌ باحتياز النَّجْدة والشجاعة، وإذا كانت العادة قد جرت باعتداد الجهاد واجبًا من أهم واجبات الخليفة، فإن الغزالي -الذي ألفىٰ نفسه في مواجهة خليفة صغير وأمير سلجوقي ذي سلطة نافذة- جعل ينتحل الأعذار التي تفسر افتقار [الخليفةِ] المستظهر إلىٰ هذا الشرط، بالإيماء إلىٰ الشوكة والمنعة والقوة التي يتمتع بها السلاجقةُ علىٰ نحو كَفَلَ للخليفة ما يحتاج إليه من النَّجْدة. فالغزاليُّ لا يذكر السلاجقة بوصفهم حُكَّامًا مستقلين، بل بوصفهم أتباعًا مخلصين للخليفة.

و يتناول الغزاليُّ بالطريقة نفسها شرطَ «**الكفاية**» الصعب، الذي يعني أهلية الخليفة للنهوض بواجبات التدبير والإدارة؛ إذ يتحقق فيه ما يتطلبه هذا الشرطُ ما دام يستشير أولىٰ التجارب ويعتضد برأي الوزير ذي الضمير اليقظ(*).

---

(٤٥) انظر: المستظهري، في Goldziher, *op. cit.* p. 91.

(٤٦) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد، ص٩٥. وانظر أيضًا: النص الذي اقتبسه جولدتسير من كتاب «**المستظهري**» (*op. cit.* p. 93): «**فليكن دين الله وشرع رسول الله ﷺ هو المفزع والمرجع في كل وِرْد وصدر**».

(*) [في الحق أن الإمام الغزالي تناول صفة «**الكفاية**» بتفصيل وافٍ في كتابه «**المستظهري**»، باعتبارها إحدىٰ الصفات الأربع المكتسبة التي يُشترط تحقق الإمام بها، (وهي النجدة والكفاية والعلم والورع)؛ فذكر أن الكفاية معناها «التَّهَدِّي لحق المصالح في مُعْضِلات الأمور، والاطلاع علىٰ المسلك المقتصد عند تعارض الشرور». وقد نصَّ الغزالي علىٰ أن هذه الصفة متحققة في الخليفة المستظهر، ومبناها علىٰ ركنين: «أحدهما: الفكر والتدبير، وشرطه الفطنة والذكاء»، وهذه خصلة شهد بها للمستظهر أكابرُ =

وكذلك يتناول الغزاليُّ صفة «**العلم**» ملتزمًا المنهج ذاته؛ إذ يهتدي إلىٰ طريقة مبتكرة وحيوية في الدفاع عن الخليفة الذي كان يفتقر إلىٰ القدرة علىٰ الاجتهاد بوصفه المقوِّم الأساسيَّ للعلم، الذي يؤكد الغزاليُّ أنه لا يعني السُّلطة اللاهوتية. والحق أن الشارع لم ينص علىٰ شيء في هذا الصدد، ولا اشترطت هذه الصفةُ للمصلحة العامة. فإذا كان الخليفة يعتمد في شئون السُّلْطة الفعلية علىٰ الأقوىٰ -وهم السلاجقة- وفي مسائل تدبير الحكم علىٰ حكمة وزيره؛ فلماذا لا يعوِّل بعد ذلك علىٰ علماء الوقت في مسائل العلم؟ ومن هنا نصح الغزاليُّ الخليفةَ بمراجعة العلماء والعمل بما يشيرون به؛ لكونه -إذا جاز القولُ- مقلِّدًا يستند إلىٰ مرجعية علماء آخرين أفضل تأهيلًا[٤٧].

وقد ذهب الغزاليُّ إلىٰ أن التقليد (تعويلًا علىٰ مرجعية سابقة) [بمعنىٰ أن يكون الخليفةُ مقلِّدًا] أفضلُ من ترك الدولة نهبًا للفتن والاضطرابات إذا خُلع الخليفةُ الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد واستبدل به مَنْ استوفىٰ هذا الشرط. والحق أن مثل هذا التفسير المتساهل للشريعة لا يمكن تبريره بكونه يفضي إلىٰ «**انتظام أمر الدين**» الذي طالما ألحَّ عليه الغزالي، وبأن الدين والملك أو السلطان توأمان.

ولكي يعوِّض الغزاليُّ هذا التساهل في تطبيق الشرع، يأتي بصفة الورع، بمعنىٰ الخوف من الله وترك الشُّبُهات، لتكون هي الصفة الأخلاقية الرابعة التي تُشترط في الإمام. وفي حين تتصل الصفات الثلاث الأخرىٰ بالشأن العام وتستمد

= العقلاء، والركنُ الثاني: «الاستضاءة بخاطر ذوي البصائر، واستطلاعُ رأي أولي التجارب علىٰ طريق المشاورة . . . وقد وفَّق اللهُ الإمامَ بتفويض مقاليد أمره إلىٰ وزيره . . . حتىٰ استظهر بآرائه السديدة في نوائب الزمان ومعضلات الحدثان، ومراعاة مصالح الخلق، في حفظ نظام الدين والملك». ثم يعقِّب الغزالي علىٰ هذين الركنين قائلًا: «وبمجموع هذين الأمرين يُفهم مطلوبُ الكفاية، فإن مقصودها إقامةُ تناظم الأمور الدينية والدنيوية». انظر: الغزالي، المستظهري (فضائح الباطنية)، ص٢١٨، ٢١٩. (المترجمان)].

(٤٧) ويصر الجويني (مرجع سابق، ص٢٤٠-٣٥٨) علىٰ أن الإمام ينبغي أن يكون واحدًا من أهل الاجتهاد. وانظر أيضًا: ما سبق لدىٰ الماوردي ص٢٩. وأما فيما يتعلق بمسألة خلع الإمام فإن الجويني يعارضها ولكنه يترك للإمام الفاسق حق الاعتزال.

أهميتها من الدين والتدبير معًا، فإن الورع وصفٌ ذاتيٌّ تمامًا[٤٨]. ولا يومئ إلحاحُ الغزالي علىٰ هذه الصفة إلىٰ ورعه فحسب، ولكنه يعكس أيضًا طبيعة الأوضاع في عصر كان الخليفة لا يحكم إلا من خلال سُلطة مفوَّضة، وإن كانت هذه الصفة مفيدة بوصفها شاهدًا علىٰ التدين الشخصي.

لقد كان الخليفة ملزمًا بتفويض السُّلطة إلىٰ صاحب الشوكة، الذي يدين له في مقابل ذلك بالولاء. ولا بُدَّ أن الغزاليَّ كان يقصد السلاجقة. ومع هذا فقد أبقىٰ علىٰ تلك الحيلة التي مفادها أن المسئولية النهائية تقع علىٰ عاتق الخليفة، الذي لا يعجز عن أخذ البيعة من أكابر الزمان وأهل الحل والعقد. فالخليفةُ -وليس نائبه المتغلِّب- هو الذي يمنع الخلق من المحاربة والقتال ويحملهم علىٰ مصالح المعاش والمعاد. ويجب عليه أن يراجع العلماء ويعمل بقولهم[٤٩]. ولا يمل الغزاليُّ من الإشارة إلىٰ ذلك.

---

(٤٨) انظر: المستظهري، لدىٰ: (Goldziher, *op. cit.* pp. 83 ff). ويعد الورع أيضًا صفةً يلزم توافرها في الإمام، لدىٰ الجويني (مرجع سابق، ص٢٤٠- ٣٥٨). ويرىٰ الجويني أن شرط الاعتزاء إلىٰ قريش ليس واجبًا، بخلاف شرط الكفاية الذي انعقد عليه إجماع الأمة.

[**نقول**: لم ينص الإمام الجوينيُّ في كتابه «**الإرشاد**» علىٰ اشتراط صفة الورع في الإمام، بل أشار إلىٰ ثلاث صفات هي (الاجتهاد والكفاية والقرشية)، ولعله يحسن بنا أن نسوق ما قرره بخصوصها؛ إذ يقول: «من شرائط الإمام أن يكون من أهل الاجتهاد، بحيث لا يحتاج إلىٰ استفتاء غيره في الحوادث، وهذا متفقٌ عليه. ومن شرائط الإمامة أيضًا أن يكون الإمامُ متصديًا إلىٰ مصالح الأمور وضبطها، ذا نجدةٍ في تجهيز الجيوش وسدّ الثغور، وذا رأي حصيفٍ في النظر للمسلمين .... ويجمع ما ذكرناه الكفايةُ، وهي مشروطةٌ إجماعًا. ومن شرائطها عند أصحابنا أن يكون الإمامُ من قريش ... وهذا مما يُخالف فيه بعضُ الناس، وللاحتمال فيه عندي مجالٌ». انظر: الجويني، الإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبة، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٩م، ص٣٢٧، ٣٢٨.

وأما صفة الورع فقد ذكرها في كتابه «**الغياثي**» ضمن صفات الإمام المكتسبة؛ إذ يقول: «فأما التقوىٰ والورع فلا بُدَّ منهما؛ إذ لا يُوثق بفاسقٍ في الشهادة علىٰ فَلْس، فكيف يُولَّىٰ أمور المسلمين كافةً ... ومن لم يقاوم عقلُهُ هواه ونفسَهُ الأمارةَ بالسوء، ولم ينتهض رأيُهُ بسياسة نفسه، فأنىٰ يصلح لسياسة خطة الإسلام». انظر: الجويني، غياث الأمم في التياث الظُّلَم، تحقيق: عبد العظيم الديب، جدة، دار المنهاج للنشر والتوزيع، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١١م، ص٢٦٣. (**المترجمان**)].

(٤٩) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد، ص٩٧.

ومن الحق أن تنبيه الغزالي الخليفةَ المستظهر إلىٰ ما يلزمه من الاجتهاد في دراسة علوم الشرع؛ لأنه لا يستطيع أن يطمئن إلىٰ طاعة الرعية إلا إذا كان يعيش ويحكم بموجب قواعد الشريعة- هو ما ينبغي أن نتوقعه من إمامٍ رُوحي مسلم ينصح لولي أمره(*). ومثل هذه النصيحة من المواد المألوفة في كتب **«مرايا الأمراء»**، والرسائل الأخلاقية. وقد أسهم الكُتَّاب المسلمون في تنمية هذين الجنسين من أجناس الكتابة، فليس الغزالي بدعًا في ذلك. فالقول بأن الإمامة العادلة هي أفضل عبادة ناشئ مما قرره بشأن الدين والدنيا. وكذلك فإن معرفة الشريعة وتطبيقها يعدان من الأدلة المقررة الهادية للخليفة في منصبه الجليل؛ فمعرفة الله وإخلاص العبادة له تكفلان انتظام أمر الدين.

ويقتصر الخليفة علىٰ الواجبات الدينية بالمعنىٰ الحرفي للكلمة؛ إذ يلزمه دراسة الشريعة، والتحلي بالفضائل الدينية؛ كالتقوىٰ، والورع، والإحسان، والرحمة، بوصفه خليفة الله(٥٠). ولأجل هذا السبب يؤكد الغزالي في القسم الثالث من الباب الذي أفرده للإمامة في كتابه **«الاقتصاد»** علىٰ بيان عقيدة أهل السُّنة في الصحابة والخلفاء الراشدين. وفي كتاب **«المستظهري»**، يطلب الغزالي إلىٰ الخليفة -علىٰ نحو يُذكِّرنا بكتب **«مرايا الأمراء»**- أن يكون متعطشًا إلىٰ نصيحة علماء الدين، متعظًا بمواعظ الأمراء العادلين في الزمن الماضي(**).

(*) [ذهب الغزاليُّ إلىٰ صحة إمامة من افتقر إلىٰ الاجتهاد وانعقادها بالشرع، مقيِّدًا ذلك بشرطين: «أحدهما: ألا يُمضي كلَّ قضيةٍ مشكلة إلا بعد استنتاج قرائح العلماء والاستظهار بهم ... والثاني: أن يسعىٰ لتحصيل العلم وحيازة رتبة الاستقلال بعلوم الشرع، فإن الإمامة وإن كانت صحيحة منعقدةً في الحال، فخطابُ الله تعالىٰ قائمٌ بإيجاب العلم وافتراض تحصيله، وإذا ساعدت القدرةُ عليه، لم يكن للتواني فيه عذر ....إلخ». انظر: المستظهري، ص٢٢٩. **(المترجمان)**].

(٥٠) وربما يكون من قبيل المفاجأة أن نجد الغزاليَّ يخلع هذا اللقب علىٰ خليفة النبي (خليفة الله علىٰ سائر الخلق، انظر: Goldziher, *op. cit.* pp. 58f.). انظر: الاقتصاد في الاعتقاد، ص٩٥، وجولدتسير، مرجع سابق، للوقوف علىٰ عبارة مشابهة في كتاب «المستظهري»، ص٩٢.

(**) [ونصُّ عبارة الغزالي: «ومنها أن يكون الوالي متعطشًا إلىٰ نصيحة علماء الدين، ومتعظًا بمواعظ الخلفاء الراشدين، ومتصفحًا في مواعظ مشايخ الدين للأمراء المنقرضين». انظر: المستظهري، ص٢٥٨. **(المترجمان)**].

بيد أن الغزالي مضىٰ فوق ذلك خطوة أبعد؛ حيث استحدث في شجاعة كبيرة (أليس هذا هو المذهب الكلبي؟) طريقةً جديدةً لنصب الخليفة، من خلال الاعتراف بشرعية الممارسة القائمة آنذاك، وهي أن يُعَيِّن الخليفةَ السلطانُ المتغلِّب الذي يتمتع بالقوة الفعلية أو الحاكم الحقيقي[٥١]. وهكذا يخلُصُ الغزاليُّ في صراحة تامة إلىٰ نتيجة منطقية، يستقيها من وجود خليفة ضعيف عاجز وسلطان قوي يهيمن فعليًّا علىٰ الحكومة والإدارة. ويتضح من الملاحظة التي أوردها الغزاليُّ في نهاية القسم الثاني من الأقسام الثلاثة التي ينقسم إليها حديثُهُ عن الإمامة في كتاب «**المستظهري**» أنه كان علىٰ وعي تام بافتقار الخليفة كليًّا إلىٰ الشروط الضرورية التي يلزم توافرها في خليفة قوي، وأن الإمامة في عصره كانت صورية بحق[*].

وقد اعترف الغزاليُّ بذلك في كتابه «**الإحياء**»؛ حين ذكر أن الخليفة العباسي هو الحائز الشرعي لمنصب الإمام بموجب العقد، فيتحمل بذلك المسئولية التي تلائم شغله لهذا المنصب، وإن كانت وظيفة التدبير ينهض بها السلاطينُ الذين يدينون له (أي: للخليفة) بالولاء. فالتدبير يكون في أيدي أولئك الذين تدعمهم القوةُ العسكرية[**]. فالخليفة في تعريف الغزالي هو ذلك الذي يحصل علىٰ ولاء

---

(٥١) انظر: (Goldziher, op. cit, p. 88)، وانظر علىٰ وجه الخصوص: إحياء علوم الدين ٢/ ١٢٤. وراجع أيضًا: الاقتصاد في الاعتقاد، ص٩٦. وينص ل. بندر (L. Binder) (*op. cit. n.* 18) علىٰ أن الغزالي يرىٰ أنه إذا كان ثمة قرشيٌّ مستجمع شرائط الخلافة هو المتغلِّب علىٰ السلطة، فإن بوسعه أن ينصِّب نفسه إمامًا. ومبلغُ علمي أن الغزالي لم ينص علىٰ ذلك صراحة في أي موضع. غير أن ابن جماعة يعترف بمشروعية القوة في الوصول إلىٰ السلطة عن طريق التغلُّب. انظر: ما يلي، ص٤٤.

[قال الغزالي في الإحياء مبينًا شرعية انعقاد الخلافة من طريق مبايعة صاحب الشوكة: «بل الولايةُ الآن تتبع الشوكةَ؛ فمَنْ بايعه صاحبُ الشوكة فهو الخليفة، ومَنْ استبد بالشوكة، وهو مطيع للخليفة في أصل الخطبة والسكة فهو سلطان نافذ الحكم والقضاء في أقطار الأرض ولاية نافذة الأحكام». انظر: إحياء علوم الدين، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، بدون تاريخ ٢/ ١٥٤. (**المترجمان**)].

(*) [لعل المؤلف يومئ إلىٰ ما قرره الغزالي من أن «تقدير قرشي مستجمع الصفات متصدٍّ لطلب الإمامة لا وجود له في عصرنا». انظر: المستظهري، ص٢٢٨. (**المترجمان**)].

(**) [نقول: لعل المؤلف يقصد قول الغزالي: «فالذي نراه أن الخلافة منعقدةٌ للمتكفِّل بها من بني العباس ﷺ، وأن الولاية نافذةٌ للسلاطين في أقطار البلاد والمبايعين للخليفة». انظر: إحياء علوم الدين ٢/ ١٥٤. (**المترجمان**)].

أولئك الذين يتمتعون بالشوكة. إذن فما دامت سلطة الخليفة معترفًا بها فإن الحكومة شرعية. وأما إذا قيل بأن مثل هذه الحكومة المرتكزة علىٰ القوة العسكرية الغاشمة غير شرعية، فلن يكون البديل إلا الفوضىٰ والفتنة، وسوف تُهمل المصالح العامة ومؤسساتها؛ كالمؤسسة القضائية والمالية (المنوط بها جمع الضرائب التي تنص عليها الشريعة) والشرطة إهمالًا تامًّا. ولا يمكن والحالة هذه أن يكون ثمة تساؤل حتىٰ عن عزل سلطان مستبد؛ لأنه سيغدو من الصعوبة بمكان الإطاحةُ به ما دام الجيش يسانده، والنتيجة الوحيدة هي الفتنة والاضطراب. وهكذا فإن انتظام أمر الدولة ورعاية مصلحتها مما يجب صونه. ويكرر الغزالي ههنا ما سبق أن ذكره من كراهية خلع خليفة يفتقر إلىٰ شرط الاجتهاد، محوِّلًا الحديث إلىٰ السلطان الذي يجب تبعًا لذلك أن يترك في السلطة وأن تُبذل له الطاعة. والواقع أن الغزالي لا يستشهد بالقرآن (الآية ٦٢ من سورة النساء) لتعضيد ما ذهب إليه، ولكنه يكتفي بالأحاديث السابقة، مناديًا بطاعة الخليفة وطاعة الحكام الزمنيين الذين تغلَّبُوا علىٰ السُّلطة، وسيطروا فعليًّا علىٰ الحكومة.

والحق أن تعريف الغزالي للسُّلطان أمرٌ كاشفٌ أيضًا؛ فالسلطان هو الرجل الذي يسيطر علىٰ شئون الدولة ويدين بالولاء للإمام ويقر بامتيازاته، وهي أن يذكر اسم الخليفة في خطبة الجمعة والسكة، فهو سلطان نافذ الحكم والقضاء في أقطار الأرض ولايةَ نافذة الأحكام[٥٢].

---

(٥٢) الإحياء ٢/ ١٢٤. وانظر أيضًا:

H. A. R. Gibb, "Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate" in *Archives d'histoire du Droit Oriental vol. III*, (1948), pp. 401-10; A. H. Siddiqi, *Caliphate and Kingship in Medieval Persia* (Lahore, 1942), pp. 126ff.; and L. Binder, *op. cit.* pp. 232 and 240.

ويتحدث بندر (Binder) عن مفهوم للخلافة متعدد الجوانب، وعن حكومة متعددة الأطراف بدلًا من حكومة موحدة. ولكن علىٰ الرغم من أن الخليفة والسلطان والعلماء كانوا يضطلعون بوظائف السلطة الحكومية، فإن تطبيق مصطلح «**متعدد الأطراف**» علىٰ الحكومة لا يبدو أن له ما يسوغه. والحق أن ما أضافه بندر من أن كل طرف من هذه الأطراف الثلاثة «**يمثل عنصرًا رئيسًا من عناصر السلطة السياسية في الأمة الإسلامية**» يمكن أن يُساء فهمه ما لم يستخدم مصطلح «**سياسي**» بمعناه الإسلامي الذي يشمل الدين، لا بالمعنىٰ الحديث الذي درجنا عليه. فالخلافة كيان واحد ومؤسسة موحدة. ولا ريب أن =

. . . .

= التنظيم القبلي في الجزيرة العربية قبل الإسلام قد أثَّر في دستورها (أي: في دستور الخلافة) بقدر ما أثرت فيه الأفكارُ الساسانية والبيزنطية عن الملكية المطلقة. ولهذا فإن سلطتها من الوجهة النظرية آيلةٌ في النهاية إلىٰ «**الإمام**»، حتىٰ عند الغزالي. ويجب علينا أن نحتاط عند تطبيق المصطلحات الدستورية الحديثة (وإجراء دلالاتها) علىٰ المؤسسات الإسلامية، ولا سيما علىٰ فكرة الخلافة نفسها. ولعل الدور الذي يؤديه العلماءُ في الحكومة (بوصفهم مستشارين، بحكم معرفتهم المستوعبة بالشريعة وتفسيرها تفسيرًا صحيحًا، وبوصفهم قضاةً يعملون علىٰ تطبيق الشريعة)- قد بولغ فيه قليلًا. ولا ريب أنهم كانوا يودون أن ينهضوا بمثل هذا الدور البارز، غير أن النصيحة المتكررة التي أُسديت إلىٰ الخليفة بأن يلتمس مشورتهم وأن يستمع إليها وأن يعمل بمقتضاها -وهي النصيحة التي جاهر بها متأخرو الفقهاء وكتاب «**المرايا**» جميعًا- ربما نشأت عن مطلب ذاتي وغرض شخصي، أكثر من كونها ثمرة تأثير واقعي في الإدارة اليومية للدولة الإسلامية.

(٣) ابن جماعة

بدر الدين بن جماعة (١٢٤١-١٣٣٣م)، فقيهٌ شافعيٌّ آخر(٥٣)، تناول في كتابه الذي أفرده للنظرية الدستورية والقانون الإداري [الأحكام السُّلطانية والولايات العامة](٥٤) تلك الآراءَ التي سبقه الغزاليُّ إلىٰ الإعراب عنها، فمضىٰ بها خطوةً أبعد في سبيل التطوير، معوِّلًا في ذلك علىٰ القرآن، والسُّنة، وآثارِ الصحابة، وأقوال العلماء في أرض الإسلام. ولا يعنينا من الأبواب السبعة عشر التي يتألَّف منها الكتابُ سوىٰ الأبواب الخمسة الأولىٰ علىٰ وجه الخصوص؛ وهي التي تناول فيها ابنُ جماعة وجوبَ الإمامة، وشروطَ الإمام وواجباته،

---

(٥٣) كان ابن جماعة فقيهًا متكلِّمًا مدرِّسًا مرموقًا، تولىٰ قضاء القدس بين سنتي (١٢٨٨- ١٢٩١م)، ثم تقلَّد منصب قاضي القضاة بالقاهرة سنة (١٢٩٤م)، كما اشتغل فيها بتدريس الفقه. والحق أن أطروحته التي نعرض لها جديرةٌ بالتنويه، بوصفها تمثِّل خلاصةً وافيةً للأحكام السياسية [السُّلْطانية]؛ ككتاب الماوردي **«الأحكام السلطانية»**.

(٥٤) تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، نشره وترجمه هانز كوفلر (Hans Kofler)، بعنوان "Handbuch des Islamischen Staats- und Verwaltungsrechtes von Badr- Ad-Din Ibn Gama'ah")، في: (Islamica, vol. VI, pp. 349-414 and vol. VII, pp. 1-64, continued in the Schlussheft , pp. 18-129 (1938)). ويؤكد كوفلر (Kofler) وبندر (Binder) كلاهما الطابعَ النظريَّ المحضَ الذي اتسمت به أطروحةُ الماوردي، ويرون أنه لم يكن جادًّا في إنقاذ الخلافة العباسية في عصره، أو صون وحدة الإسلام، علىٰ نحو ما رام الغزاليُّ وابنُ جماعة في أطروحتيهما. لقد تغيَّرت الأوضاعُ السياسية آنذاك تغيرًا جذريًّا، فتدهورت قوةُ الخليفة واضمحلت سلطتُهُ إلىٰ حدٍّ كبير، ولم تعد تكفي تلك المواءمة التي ابتغىٰ الفقهاءُ تحقيقها عند الممارسة [السياسية]، بل كان لا بُدَّ من دمجها في نظرية الخلافة [ذاتها]. انظر: ما سبق، ص٢٧ وما بعدها.

وما يضبط منصبَهُ من أحكام[55]، وكذا ما يتعلق بوزرائه الأساسيين. وبوسعنا أن نتبيَّن هنا مصدرًا آخر لما أورده من أحكام، أعني خبرته الشخصية بوصفه قاضيًا، وهي خبرةٌ ترفدها رؤيةٌ واضحةٌ لآليات الحياة السياسية في عصره.

ويعلِّل ابنُ جماعة وجوبَ الإمامة بآياتٍ من القرآن مُصْطَنِعًا في تفسيرها مفردات دينية وأخلاقية؛ فقد افتتح كتابه بالآية ٢٦ من سورة محمد [وهي قولُهُ تعالىٰ: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾]، ثم أتبعها بالآية ٤١ من سورة الحج [وهي قوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ﴾]، معلِّقًا عليها بأن الله ضمن نُصرة الملوك الذين يستوفون هذه الشروطَ الأربعة؛ وهي إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر.

---

(٥٥) عن التسميات التي اصطنعها ابنُ جماعة للإشارة إلىٰ ولي الأمر، وهي: الإمام، والسلطان، والخليفة، انظر: Kofler, *op. cit.* vol. vu, p. 36, n. 1. والحق أن القول بأن ابن جماعة لم يُسَمِّه قط **«أمير المؤمنين»** غير صحيح؛ ذلك أنه سمَّاه بذلك في الباب الرابع، ص٣٦٧. وكذلك فقد استخدم تسمية **«الملك»** مرات قليلة، وإن لم يستخدمها بوصفها لقبًا. ومما يلفت النظر أن ابن جماعة غالبًا ما يستخدم مصطلحين معًا رابطًا بينهما بحرف العطف (و) أو بالحرف (أو)، وبخاصة في الفصول الثلاثة الأولىٰ؛ كقوله: (الإمام والسلطان، ص٣٥٦، ومواضع أخرىٰ متفرقة)، و(الخليفة والسلطان، ص٣٥٨)، و(السلطان والخليفة، ص٣٥٩). ولا يستخدم في مناقشته المفصلة للشئون المالية والعسكرية (الجهاد، والخراج، والفيء، والذمة .... إلخ) إلا مصطحًا واحدًا، هو **«السلطان»** بصورة أساسية، وهذا -في الغالب لا علىٰ وجه الحصر- حيثما تعلَّق الأمرُ بحقوق الحاكم وواجباته، وهي حقوق وواجبات «سياسية» أكثر منها «دينية». وقد يرد ذكر الإمام مفردًا في بعض الأحيان، ولا سيما إذا تعلَّق الأمرُ بواجبات دينية محضة؛ كالتدابير التي يتخذها الإمام ضد المبتدعة والخوارج (الباب الخامس، الفصل السادس عشر، ص٢٤ وما بعدها)، فهذه التدابير ترجع إلىٰ الإمام بوصفه «زعيمًا دينيًّا»، و«حارسًا للإيمان». وأما التسمية المركبة **«ملوك وسلاطين»** فمن البدهي أنها تشير إلىٰ أولئك المتغلِّبين [القابضين علىٰ السُّلطة الفعلية]، كما يتضح من قوله: **«كالعُرف في زماننا»** (انظر مثلًا: الباب الرابع، ص٣٥٩). ولعلي أجازف حين أذهب إلىٰ أن التعبير المركب **«إمام وسلطان»**، و**«خليفة وسلطان»** في الفصول الأولىٰ التي تناولت نظرية الخلافة أو الإمامة أمرٌ قصد إليه ابنُ جماعة قصدًا؛ وأنه ينبغي اعتداده محاولةً لتعزيز السلطة العليا للإمام بوصفه رئيسًا موحِّدًا للأمة الإسلامية الواحدة دينيًّا واجتماعيًّا وسياسيًّا، وهي أمة الشريعة، بقطع النظر عمن يتمتع بالسلطة الفعلية في الدولة.

وأما واجبات الإمام فيجملها ابنُ جماعة في «**حِرَاسَةِ الدِّينِ، وكَفِّ أيدي المُعْتَدين، وإنصاف المظلومين من الظالمين، وأَخْذِ الحقوق من مواقعها، ووضعها جَمْعًا وصَرْفًا في مواضعها، فإنَّ بذلك صلاحَ البلاد وأمنَ العباد، وقطعَ مواد الفساد؛ لأن الخَلْق لا تصلح أحوالُهم إلا بسُلْطان يقوم بسياستهم، ويتجرَّد لحراستهم**»(٥٦).

ثم يضيف ابنُ جماعة إلىٰ الحُجَّة [المستمدة] من الضرورة حُجَّةً دينيةً؛ وهي أن إقامة الإمامة منةٌ امتَنَّ اللهُ بها علىٰ عباده؛ فصلاح السلطان -الموصوف بأنه «ظلُّ الله في الأرض»- ينعكس علىٰ الرعية حتمًا، فإذا كان عادلًا لَزِمَت رعيتَهُ سَنَن العدل(٥٧). وأهمُّ من هذه البديهيات الدينية، أو -علىٰ نحو أكثر إيجابية- من هذه الصورة المثالية للخليفة، الرأيُ الذي اعتمده ابنُ جماعة وأورده معزوًّا إلىٰ بعض الحكماء، وهو أن «**جَوْر السلطان أربعين سنةً خيرٌ من رعيةٍ مهمَلَةٍ ساعةً واحدةً**»، وهو ما يرسِّخ مبدأ الإذعان للحُكم الجائر، هذا المبدأ الذي وقفنا عليه في كتاب «**الإحياء**» للغزالي(٥٨). فالسُّلطة خيرٌ من الفوضىٰ. والقاعدة المقررة من قديم، وهي أن الخليفة يمكن خَلْعُهُ إذا جَرَتْ تصرفاتُهُ علىٰ نحو يناقض الشريعة، أو إذا شَرَع من القوانين ما يعارض مطالبها، فلا طاعة له - اطرحها ابنُ جماعة بهدوء، داعيًا إلىٰ بذل الطاعة لأي سُلْطة تنعقد انعقادًا شرعيًّا. ولهذا السبب، أصرَّ جميعُ الفقهاء -بقطع النظر عن مدىٰ استعدادهم للتواؤم مع مصدر السُّلطة الفعلية- علىٰ تولية الإمام، وعلىٰ تمتعه بالسُّلطة العليا من الوجهة النظرية؛

---

(٥٦) ويذكرنا ذلك بالغزالي، انظر ما تقدم، ص٣٩.

(٥٧) ويذكر نظامُ الملك في كتابه «**سياسة نامه**» (الذي سنعرض له في الفصل التالي) «**أن الملك العادل يتوارىٰ إذا استدبرت رعيتُهُ أحكامَ الشريعة**». ويبدو إذن أنه يعوِّل في صلاح الملك علىٰ امتثال الرعية أحكام الشريعة.

(٥٨) انظر: ما سبق، ص٤٢، وما بعدها. وتحرير الأحكام، مرجع سابق، الباب السادس، ص٣٥٥. وكثيرًا ما يستشهد ابنُ تيمية في كتابه «**السياسة الشرعية**» (القاهرة، ١٩٥١م، ص١٧٣) بهذا الرأي نفسه، وإن غيَّر صيغته تغييرًا يسيرًا؛ كإيراده حديث: «**ستون سنة من إمام جائر أصلحُ من ليلة واحدة بلا سلطان**». [نقول: لم ينقل ابنُ تيمية هذه العبارة بوصفها حديثًا عن النبي ﷺ، وإنما بوصفها حكمةً شاع القولُ بها، ولهذا صدَّرها بقوله: «ويُقال»، وعزاها في الفتاوىٰ إلىٰ بعض العقلاء. (**المترجمان**)].

إذ قبلوا أول الأمر أن يفوِّض الخليفةُ وظائفَ الحكومة تفويضًا جزئيًا، ثم تفويضًا كليًا بعد ذلك، حتىٰ لو كان المفوَّض إليه متغلِّبًا علىٰ السُّلطة، ما دام يؤدي يمين الولاء للخليفة.

وكان من الطبيعي أن يشير ابنُ جماعة -وهو يُصَنِّف كتابًا في القانون الدستوري [الأحكام السلطانية]- إلىٰ الاختيار بوصفه طريقةً في نَصْب الخليفة. بيد أنه حذا حذو الغزالي؛ فنصَّ علىٰ القوة طريقةً شرعيةً ثانيةً، ثم اشترط مثله عشرة شروط في المرشَّح للإمامة، مقارنةً بسبعة شروط ذكرها الماورديُّ. وأما الشروط الثلاثة التي أضافها فهي أن يكون المرشَّح للإمامة ذكرًا مسلمًا حرًّا.

ويخالف ابنُ جماعة الماورديَّ وغيرَهُ من الفقهاء المتقدِّمين في مسألتين مهمتين؛ إذ يُدرج انعقاد الإمامة للإمام عن طريق استخلاف الإمام الذي قبله ضمن الطريقة الاختيارية؛ فينتهي به الأمرُ -كالغزالي- من خلال تفريع الطريقة الأولىٰ إلىٰ الاختيار [عن طريق أهل الحل والعقد]، والتعيين [الاستخلاف] - إلىٰ ثلاث طرق [تنعقد بها الإمامة]، بيد أن طريقته الثالثة تتجاوز طريقة سلفه؛ إذ يسميها «**بيعةً قهرية**»، وهي مخالفةٌ قطعًا لما نصَّ عليه الغزاليُّ من تنصيب الخليفة علىٰ يد السلطان المتغلِّب. ومن البيِّن أن ابن جماعة كان يقصد القائد العسكري المتغلِّب الذي يغتصب السُّلطة العليا بإقامة نفسه في منصب الإمام[*].

وعلاوةً علىٰ تسليم ابن جماعة بأن التغلُّب علىٰ السُّلْطة أمرٌ شرعي، فقد ذهب إلىٰ الاستغناء عن إبرام عقدٍ بين الإمام والجماعة (الأمة الإسلامية). وهذه هي المسألةُ الثانيةُ التي فارق فيها الفقهاءَ المتقدِّمين. فالاختيارُ صحيح وشرعي إذا تلته بيعةٌ، وليس ثمة حاجةٌ إلىٰ تأكيده بعقدٍ. فالبيعة إذن تنطوي علىٰ طاعة الأمة كلها لا طاعة أهل الحل والعقد فحسب، شريطة أن يكون هو الإمام الوحيد آنذاك[٥٩].

(*) [ربما يكون مفيدًا أن نورد نص عبارة ابن جماعة في هذا الصدد؛ حيث يقول: «فإذا خلا الوقتُ عن إمام، فتصدىٰ لها من هو من أهلها، وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف، انعقدت بيعته، ولزمت طاعته ...» (تحرير الأحكام، ص٢٥٩) **(المترجمان)**].

(٥٩) تحرير الأحكام، ص٣٥٦. ويجزم كوفلر (Kofler) (n. 3) بأن البيعة هي إبرام العقد، بيد أن الأمر لا يمكن أن يكون كذلك؛ لأن البيعة ليست مرادفةً للعهد أو العقد. وإنما قصد ابنُ جماعة -كابن تيمية =

ويقرر ابنُ جماعة أن الإمام إذا عصىٰ الله أصبحت الأمةُ في حلٍّ من طاعته، وإن كان لا يوضِّح صراحةً في أي شيء يكون هذا العصيان. ولكنه يجزم بأن طاعة أولي الأمر واجبٌ دينيٌّ أمر به القرآن في الآية ٥٩ من سورة النساء [وهي قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾]؛ منبِّهًا علىٰ أن الله قَرَنَ طاعتَهُ وطاعةَ رسولِهِ في هذه الآية بطاعة أولي الأمر. فالطاعة إذن واجبٌ قطعي؛ فلا جرم كانت طاعة الخليفة هي عينَ طاعة الله، وبيعته هي في حقيقة أمرها بيعةٌ لله.

وأما الطريقة الثالثة التي تنعقد بها الإمامة، وهي البيعة القهرية، فتتحقق «**بقهر صاحب الشوكة**»، سواء أكان هناك إمامٌ تغلَّب عليه بالقوة، أم خلا الوقتُ عن إمام. وهكذا فإن ولايةَ الرجل الإمامةَ بقوة شوكته وجنوده أمرٌ شرعيٌّ، وإنما لزمت طاعتُهُ «لينتظم شملُ المسلمين، وتجتمع كلمتُهم»[(٦٠)].

ومن الحق أن الاعتبارات السياسية المحضة لم تكن وحدها هي التي حَمَلَتْ ابنَ جماعة علىٰ التسامح في أمر إمامة المتغلِّب بقوة الشوكة والإقرار بشرعيتها؛ فلا ريب أن عنايته الأساسية كانت مصروفةً إلىٰ حفظ وحدة الأمة الإسلامية وصيانة الإسلام بوصفه رابطةً [دينيةً] تؤلِّف بين المسلمين[(٦١)]. بيد أنه

= المعاصر له، والجويني السابق عليه- أن البيعة الخاصة فقط هي الواجبة، فهو يستغني إذن عن البيعة الثانية، وهي البيعة العامة.

(٦٠) تحرير الأحكام، ص٣٥٧.

(٦١) يقطع السير هاملتون جب (Sir Hamilton Gibb) (مرجع سابق) بأن ابن جماعة «**كرس للدكتاتورية العلمانية تكريسًا نهائيًا**» (ص٤٠٣)، وأن «**النظرية الأشعرية آل أمرُها إلىٰ فصل الإمامة عن الشريعة، وإلىٰ إبطال حُكْم الشريعة إبطالًا تامًا**» (ص٤٠٤). ويقتضي الأمرُ تعديلَ العبارة الأولىٰ بعض التعديل؛ ذلك أن مصطلح «**علمانية**» لا يكاد ينطبق علىٰ الإسلام، ولا علىٰ حالة ابن جماعة قطعًا. وأما فيما يتعلق بما جزم به (جب) في العبارة الثانية، فلعل من المسلم به أن الأمر كان كذلك إذا نظرنا بعين الاعتبار إلىٰ الواقع السياسي للخلافة العباسية منذ القرن الحادي عشر الميلادي، بل منذ القرن الثالث عشر فما تلاه علىٰ وجه الخصوص. بيد أن الأمر لم يكن كذلك فيما يتصل بنظرية الخلافة، التي لم تهمل قطُّ المطالبة بسيادة الشريعة، وأن تكون هي المرجعية النهائية، بقطع النظرعن مدىٰ اجترائها علىٰ إحداث شيء من التواؤم مع الواقع السياسي. وحتىٰ لو أصررنا علىٰ أن هذه النظرية لا تعدو أن تكون حيلةً، فإن علينا أن نعترف بأن هذه الحيلة المخصوصة كانت أكثر واقعية وأقدرَ علىٰ البقاء من الخلافة =

يجب الاعتراف بأنه بلغ درجةً مدهشة من التواؤم مع الحقائق السياسية، فاتسع لديه مفهومُ الشرعية حتىٰ غدا قاب قوسين أو أدنىٰ من أن يتقوَّض تمامًا؛ ذلك أنه حكم في الواقع بأنه إذا انعقدت الإمامةُ بالغلبة والشوكة لواحدٍ، ثم قام آخرُ فقهر الأول بشوكته، انعزل الأول، وصار الثاني إمامًا بدلًا منه؛ «**لما قدمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم**». وبقطع النظر عما أبداه ابنُ جماعة من حرص علىٰ رعاية الإجراءات الشكلية، تبقىٰ هذه الذرائعيةُ وإن تزيَّت بالشرعية ذرائعيةً، ويظل خرق مطالب الشريعة تامًّا؛ إذ لا يمكن أن تحتفظ البيعةُ من مضمونها في مثل هذه الظروف إلا بمقدار تافهٍ لا طائل من ورائه.

وهكذا بلغ ابنُ جماعة -بإجازته «**لصانع الملوك**» أن ينصِّب نفسه «**ملكًا**»- نهايةَ الطريق الذي قَطَعَ فيه الغزاليُّ قبله شوطًا بعيدًا، وكان في صنيعه هذا صريحًا لا يستشعرُ شيئًا من الحرج، ولا يحاول التوفيق بين النظرية المثالية والواقع السياسي. وبوسعنا أن نتبيَّن مزيدًا من الاستسلام [لضغوط] الممارسة السياسية في إضفاء الشرعية علىٰ التفويض العام للسُّلطة؛ «**كعُرف الملوك والسلاطين في زماننا**». ويعني ذلك أن خليفة الإمام يحظىٰ بسلطة اكتسبها من طريق التفويض، يجوز له بمقتضاها تقليدُ القضاة والولاة، وتخوِّله مسئولية تدبير الجيوش، وأمر الخزانة [«استيفاء الأموال من جميع جهاتها، وصرفها في مصارفها»]، في السلم وفي الحرب التي يشنها ضد أعداء الدولة وضد المبتدعة جميعًا.

وإذا استثنينا شرط النَّسَب القُرَشي، فإنه يجب أن تتوافر في السلطان المتغلِّب الشروطُ نفسُها المتحققةُ في الإمام الذي يحل محله في الحكم، ولا ريب أنه مطلبٌ نظريٌّ بحت رُوعيت فيه مصلحةُ السُّلْطة العليا للشريعة. ولقد نرىٰ في هذا الصنيع محاولةً لإضفاء المشروعية علىٰ التغلُّب علىٰ السُّلطة؛ بعقد الصلة بين التغلُّب من جهة ووزارة التفويض أو الإمارة العامة من جهة أخرىٰ[(٦٢)].

= العباسية التي لاءمتها هذه الحيلةُ إلىٰ أبعد حدٍّ. وبإضفاء الشرعية علىٰ اغتصاب السلطة، حاولت تلك الحيلة المحافظة علىٰ الإمامة في إطار الشريعة وفي ظلالها، فأفضت من ثم إلىٰ ضمان حكم القانون.

(٦٢) تحرير الأحكام، ص٣٥٨ وما بعدها. وانظر أيضًا: ص٤٧ وما بعدها، والحواشي أدناه.

وهكذا دارت العجلةُ دورةً كاملة، وأضحىٰ الخليفةُ من الوجهة القانونية مجرد «**رئيس صُوري**»، وهو ما كان عليه في الواقع عصرًا مديدًا. والحق أن القضاة -تبعًا للشريعة- لم يكونوا وحدهم هم الذين يستمدون سلطتهم من الخليفة مباشرة، بل شاركهم في ذلك أصحابُ الولايات جميعًا؛ وإلا كانت تصرفاتهم وأفعالهم باطلةً لا أثر لها. والواقع أن إضفاء ابن جماعة صفة الشرعية علىٰ تفويض صلاحيات الخليفة وواجباته للمتغلِّب علىٰ السُّلطة الفعلية، يُبرز -فيما أرىٰ- احتفاءه -من الوجهة النظرية علىٰ الأقل- بحكم القانون، وهو هنا الشرع الذي جاء به الوحيُ. ولعل الاستغناء عن شرط النَّسَب القرشي أُريدَ به المحافظة علىٰ تمتع العباسيين بالحيازة الصورية لمقام الخلافة -علىٰ الأقل- شريطة أن يرضىٰ [السلطان] المتغلِّب بمباشرةِ سلطته الكاملة علىٰ أنه نائبٌ عن الخليفة العباسي. وسيكون ذلك إذن شاهدًا آخر علىٰ تعظيم أمر الشريعة. ومن المحقَّق أن تفويض السُّلطة كان يمكن استيعابُه في البنية القانونية علىٰ نحو أيسر وأعظم استيفاءً لمعنىٰ الشرعية من الاعتراف بشرعية التغلُّب علىٰ السلطة بقوة الشوكة، ومع ذلك فقد سلَّم ابنُ جماعة أيضًا بهذا التغلُّب.

ولعل هذا الاهتمام الشديد الذي أولاه ابنُ جماعة لتلك المشكلات المتعلِّقة بالتفويض العام للسُّلطة يُبرز عمقَ احتفائه بالإسلام وشريعته. والواجبُ علىٰ الخليفة إذا استولىٰ مَلِكٌ بالقوة والقَهْر والشوكة علىٰ بلاد أن يفوِّض إليه أمرَ تدبيرها؛ استدعاءً لطاعته ودفعًا لمعارضته، وخوفًا من اختلاف الكلمة وشقِّ عصا الأمة؛ «**فيصير التفويضُ بذلك صحيحَ الولاية نافذَ الأحكام**». فإذا كان هذا

= وتجدر الإشارة إلىٰ أن ابن جماعة قد خالف عن [طريقة] الماوردي؛ فأفرد فصلا خاصًا للتفويض (تفويض السُّلْطة)؛ وذلك في أكبر الظن لأن الأخير لم يكن يُواجه إلا مشكلة الأمراء البويهيين فحسب؛ ولهذا فقد رأيناه [أي: الماوردي] يتناول المسألة نفسها تحت عنوان «**الإمارة**» بوصفها فرعًا من «**الإمارة العامة**» التي يعرفها قائلًا: «وأما إمارة الاستيلاء التي تُعقد عن اضطرار، فهي أن يستولي الأمير بالقوة علىٰ بلاد يقلِّده الخليفةُ إمارتها، ويفوض إليه تدبيرها وسياستها» (الأحكام السلطانية، ص٥٤). ويحاول ابنُ جماعة من جهةٍ أخرىٰ أن يُضفي الشرعية علىٰ اغتصاب السلطة المستقلة من قبل أُناس لم يعودوا يقنعون بتسمية أنفسهم أمراء، بل «**ملوكًا أو سلاطين**». واستخدام عبارة «**كالعرف في زماننا**» يشير إلىٰ التوجه نفسه، وهو: إسباغ الشرعية علىٰ تصرف يحمل افتئاتًا [علىٰ سلطة الإمام].

الملكُ المتغلِّب مفتقرًا إلىٰ الصفات المعتبرة، جاز للخليفة أن يُظهر تقليده، بل يجب عليه أن يعيِّن له ممثِّلًا أو نائبًا يكون قادرًا علىٰ **«إدارة شئون الدولة علىٰ نحو تنتظم به المصالحُ الدينية والدنيوية»**(٦٣). ومن حيث المبدأ، ليس ثمة اختلافٌ بين إقليم بعيد عن الحكومة المركزية ومملكة الإسلام بتمامها، كما تُبيِّن مراجعةُ السوابق التي أرساها النبيُّ [ﷺ].

ولقد خفف من غُلَواء هذه الواقعية السياسية الشديدة التي أبداها ابنُ جماعة ما أظهره -من جهة كونه متكلِّمًا فقيهًا- من العناية بالواجبات المتبادلة بين السُّلطان/الخليفة من جهة والأمة من جهة أخرىٰ. وقد أحصىٰ منها عشرة واجبات يؤديها كلُّ طرف استنبطها من القرآن والحديث. وأظهر ابنُ جماعة شيئًا من التحفظ في تحديد أولئك الذين يباشرون السُّلطة؛ **«فأولو الأمر هم الإمام ونوابه عند الأكثرين. وقيل: هم العلماء»**.

وحين شرع ابنُ جماعة في بيان نواب الإمام، تأسَّىٰ بالماورديِّ فبدأ بذكر الوزير، وذهب في معرض تفسير أهمية الوزارة إلىٰ أن الإمام أو السلطان لا يقدران علىٰ مباشرة جميع ما وُكل إليهما من أمر الملة ومصالح الأمة؛ فيعهدان بها إلىٰ الوزير؛ ومن هنا يحتاج الإمام إلىٰ معاضدة وزيرٍ يشركه في نظر شئون الدولة وتدبير أحوالها(٦٤).

---

(٦٣) تحرير الأحكام، ص٣٥٩.

(٦٤) السابق، ص٣٦٥. هذا هو السبب الذي أورده ابنُ جماعة في تفسير أهمية تلك الوظيفة، ولا نجد له ذكرًا لدىٰ الماوردي. وتومئ كلمة **«النظر»** هنا وفي كل موضع ترد فيه بهذا الفصل إلىٰ مسئولية الوزير العامة داخل حدود الإمبراطورية التي يتولىٰ الخليفةُ أمرها. ولا تقتصر مسئولية الوزير علىٰ الإشراف العام، وإنما تشمل أيضًا تقليد القضاة والمفتين وولاة الشرطة وأعوانهم، بالإضافة إلىٰ تعيين طائفة من العُمَّال التابعين له، بحيث ينفذون أوامره، ويتولون مسئولية الأقاليم الخاضعة لسلطته. فإذا عُزل الوزير، فالقاعدةُ أن يحل محله فورًا أولئك العُمَّال الخاضعون لسلطته المباشرة دون غيرهم، بأمر الخليفة. وتبرز المقارنة بين ما ذهب إليه ابنُ جماعة ههنا وما قرره الماورديُّ في «الأحكام السلطانية» -شأن كل موضع تقريبًا- تشابهًا كبيرًا في التناول، إن لم يكن تماثلًا تامًّا. ولقد بدا من الطبيعي أن يستخدم ابنُ جماعة المصطلحات الفنية نفسها قاصدًا بها المضامين ذاتها. وقد يسوق في بعض الأحيان سببًا أو يقف علىٰ مبرِّرٍ في موضوع لا يذكر فيه الماورديُّ إلا الحُكْم الشرعي عن الشروط والحقوق والواجبات. راجع: الأحكام السُّلطانية، ص٣٣ وما بعدها. =

والوزير مسئول عن تدبير شئون العدالة والمسائل المالية علىٰ وجه الكفاءة والشرعية، في ظل [سُلطة] ولي الأمر الذي يملك عزله. ويفرِّق ابنُ جماعة -كالماوردي- بين وزارة التفويض ووزارة التنفيذ (أي: تنفيذ أوامر السُّلطان أو الخليفة). فالضرب الأول من الوزارة يتضمَّن تدبيرًا مستقلًّا لجميع الأمور المتعلِّقة بالدولة؛ فمثل هذا الوزير المسئول مستقل عمليًّا، يباشر سلطة تامة ويتمتع بصلاحية كاملة، معوِّلًا في ذلك علىٰ رأيه واجتهاده، ما دام يطالع الإمام أو السلطان بما أمضاه ودبَّره. ولهذا يُشترط في وزير التفويض ما يُشترط في الخليفة من صفاتٍ، عدا شرطَ النسب القرشي. وللخليفة الحقُّ -بل يجب عليه- في أن يمعن النظر في تصرفات الوزير برأيه واجتهاده، فيقر منها ما يراه صوابًا وينقض ما يراه غير ذلك[٦٥]. وهذا هو معنىٰ السيادة؛ أي أن تظل المسئولية النهائية في يد الخليفة، حتىٰ وإن فوَّض كلَّ سلطاته للوزير.

= **[نقول:** ويأخذنا العجبُ مما أورده المؤلِّف في صدر هذه الحاشية من أن السبب الذي فسَّر به ابنُ جماعة أهمية منصب الوزارة غير منصوص عليه عند الماوردي، والصحيح أن الأخير أشار إليه؛ حيث قال في معرض بيانه لجواز استحداث هذه الولاية: «وليس يمتنع جوازُ هذه الوزارة . . . ولأن ما وُكِل إلىٰ الإمام من تدبير الأمة لا يقدر علىٰ مباشرة جميعه إلا باستنابة، ونيابةُ الوزير المشارك له في التدبير أصحُّ في تنفيذ الأمور من تفرده بها، ليستظهر به علىٰ نفسه ويكون أبعد من الزلل» انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٩٣. **(المترجمان)]**

(٦٥) والحقُّ ابن جماعة (تحرير الأحكام، ص٣٦٦) يُعيد إنتاج ما سبق الماورديُّ إلىٰ تعريفه وبيانه في صيغة أخصر. ويترجم كوفلر (Kofler) (*op. cit.* vol. VII, p. 56) الفقرة التي اقتبستُها في المتن ترجمةً خاطئة؛ وذلك علىٰ النحو الآتي: (ليقر الوزير ما يصوبه الإمام ويرد ما لا يرتضيه). وليس الخطأ في الترجمة نحويًّا فحسب، ولكنه ينطوي علىٰ استحالة منطقية أيضًا؛ لأنه لن تكون ثمة مسألة يستخدم فيها الإمامُ -وهو المَعْنِي هنا لا الوزير- رأيه واجتهاده حين يضع في الواقع خاتمه فقط، وفقًا لترجمة كوفلر.

وتثبت المقارنةُ بين «تحرير الأحكام» و«الأحكام السلطانية» أن هناك تطابقًا تامًّا بينهما في المعنىٰ، كما يتضح من النص التالي للماوردي (الأحكام السلطانية، ص٣٨ وما بعدها): «[فإذا تقرر ما تنعقد به وزارةُ التفويض، فالنظرُ فيها وإن كان علىٰ العموم معتبرٌ بشرطين يقع الفرقُ بهما بين الإمامة والوزارة: أحدهما: مختص بالوزير وهو مطالعةُ الإمام بما أمضاه من تدبيرٍ، وأنفذه من ولايةٍ وتقليدٍ؛ لئلا يصير بالاستبداد كالإمام. والثاني: مختص بالإمام:] وهو أن يتصفح أفعال الوزير وتدبيره الأمورَ؛ ليقر منها ما وافق الصواب ويستدرك ما خالفه؛ لأن تدبير الأمة إليه موكول، وعلىٰ اجتهاده محمول». ونرىٰ أن ابن جماعة يؤيد النظرية القائلة بأن الخليفة بوصفه صاحب السيادة هو المسئول في النهاية.

وأما وزير التنفيذ فيقتصر أمرُهُ علىٰ تنفيذ ما يأمر به وليُّ الأمر [الخليفة أو السلطان]، من غير أن يستقل بشيء من النظر، أو تكون له صلاحيةُ تغيير شيء قضىٰ به السلطانُ أو أمضىٰ فيه أمره[٦٦].

وكذلك اتبع ابنُ جماعة ما جرىٰ عليه المذهب السُّني فيما يتصل بولاية الإمارة، علىٰ الرغم من أنه يخالف عما ذهب إليه الماورديُّ في بعض الجزئيات المهمة، وإن اتفق معه في التفريق بين الإمارة العامة والإمارة الخاصة؛ فالأولىٰ «هي الخلافةُ المنعوت صاحبها بأمير المؤمنين»، ويستنبط ابنُ جماعة هذه الصورة من سابقة عمر[٦٧] [بوصفه أولَ من نُعِت بهذا اللقب من الخلفاء]. وأما «**الإمارة الخاصة**» فعلىٰ ثلاثة أنواع، أولها: «مَن له النظرُ العام في الأعمال العامة في بعض الأقاليم [أو البلاد]، وهم الملوكُ والسلاطين في عُرف زماننا هذا»[٦٨].

ويجب أن يُقرأ مصطلح «**عُرف**» مقرونًا بقوله: «**وقد تقدَّم ذكرهم ووصفهم [وما لهم وما عليهم]**». وسوف يتضح إذن أن «**الملوك والسلاطين**» ينهضون

---

(٦٦) تحرير الأحكام، ص٣٦٦ وما بعدها. ولا بُدَّ أن الخلفاء الأقوياء ممن يتمتعون بالسلطة الفعلية كانوا هم القادرين دون غيرهم علىٰ استخدام هذه الفئة من الوزراء.

(٦٧) ولا ذكر لهذا عند الماوردي؛ فهو يقسم الإمارة العامة كما ذكرنا في الحاشية رقم (٦٢)، وقد رأينا أن «**إمارة التغلُّب**» عنده تضاهي تمامًا ما يسميه ابنُ جماعة «**تفويض السُّلطة**» التي يُنعَم بها علىٰ من نصّبوا أنفسهم «**ملوكًا وسلاطين**» يتغلَّبون علىٰ بعض البلاد بقوة الشوكة. ولا ينبغي الخلط بينه وبين الإمام الذي ينصب نفسه في وظيفة الإمامة (انظر: ما تقدم ص٤٥). والفرق الوحيد أن الماوردي لا يذكر إلا بلدًا أو إقليمًا واحدًا، في حين يتحدث ابنُ جماعة عن سائر البلاد. ولعله لأجل هذا السبب يسمي صاحب السلطة «**الملك**» بوصفه خليفة الإمام، آخذًا في الاعتبار ما طرأ علىٰ السلطة من تغير وتبدُّل منذ عصر الماوردي. علىٰ أن الأمر شديد التعقيد؛ لأن الماوردي ينص صراحة علىٰ أن صاحب «**الإمارة العامة**» يلزم أن يستوفي نفس الشروط المتوافرة في وزير التفويض، أي نفس شروط الخليفة، إلا شرط النسب القرشي (الأحكام السلطانية، ص٤٨). والعادة أن الوزير هو رئيس الوزراء (الوزير الأول)، في حين أن من تقلد «**الإمارة العامة**»، سواء عن اختيار وإرادة حرة أم عن اضطرار وإكراه، يكون سلطانًا أو أميرًا. والنتيجة التي تفرض نفسها علىٰ من يطالع هذه الأطروحات أنه علىٰ الرغم من وجود تمييز قانوني بين الوزير والأمير، فإنهما ربما يكونان متطابقين في الممارسة أو علىٰ الأقل متناوبين.

(٦٨) ويوافق ذلك الضرب الثاني من «**الإمارة العامة**» لدىٰ الماوردي. ولعل ابن جماعة قد صنفها بوصفه «**إمارة خاصة**»؛ لأنه كان يجب عليه أن يميزها عما اصطلح علىٰ تسميته «**الإمارة العامة**» وعن «**الملك**» الذي أضفىٰ عليه صفة الشرعية.

بالوظائف المعهود بها إلىٰ وزارة التفويض، وهي الوظائف التي أقرتها الشريعةُ، علىٰ الرغم من أنهم استولوا واقعيًّا علىٰ البلاد التي كانوا يحكمونها بقوة الجند والشوكة(٦٩)، وأن تفويض السُّلْطة لهم رسميًّا من قبل الإمام هو الذي أضفىٰ الشرعيةَ علىٰ تغلُّبهم. وهكذا تندرج الحُجة التي استند إليها ابنُ جماعة تحت باب الحيل الفقهية؛ لأنه يصطلح علىٰ تسمية ما جرىٰ به العملُ في زمانه بـ «**العُرْف**»، ويحدده بأنه الإمارة العامة التي يبدو أنه يجعلها عِدْلًا للوزارة. والفرق الوحيد -وإن كان جوهريًّا- بين الوزير أو الأمير من جهة و«الملوك السلاطين» من جهة أخرىٰ هو أن الخليفة في الحالة الأولىٰ يحتفظ بسلطته المستقلة والكاملة والنهائية، في حين أنه في الحالة الأخيرة مجرد رئيس صوري. ومن الجلي أن ابن جماعة كان يدرك هذا الفرق؛ ولذا فلا نراه يطالبُ الخليفة، الذي يفوِّض سلطته للسطان المتغلِّب، بالنظر في تصرفات هذا المتغلِّب معوِّلا علىٰ رأيه واجتهاده، فيوافق عليها أو يردها.

وأما النوعُ الثاني من الإمارة الخاصة فيتعلّق بالنظر في أمر الجيش أو في أموال إقليم بعينه أو في شرطته. في حين يقتصر النوع الثالث علىٰ النظر في أمر طائفةٍ معينة من الجند، طبقًا لما جرىٰ به العرفُ في البلاد المصرية والشامية وسائر بلاد الإسلام في عصر ابن جماعة. ويمثّل هذا النوعَ أربابُ الإقطاعات الذين انتدبوا للجهاد في سبيل الله. وهذه الأنواع الثلاثة ترجع كلُّها إلىٰ سُنة النبي ﷺ(٧٠). والحق أن ابن جماعة يستخدم السابقة هنا لا لتبرير الشريعة فحسب، وإنما لكي يبرر أيضًا ما جرىٰ عليه العملُ في عصره من ممارسات تكتسب الشرعية بهذه الطريقة.

وقد أظهر ابنُ جماعة تُجاه العلماء من التعاطف والاهتمام ما لا مزيد عليه من حيث البيان والوضوح، وذلك في الباب الخامس المعنون بـ «**في حفظ**

---

(٦٩) انظر: تحرير الأحكام، ص٣٥٨ وما بعدها، وما تقدم ص٤٦ وما بعدها. وقد جرىٰ الاعتراف بالعرف أو العادة بوصفها قانونًا، وإن كانت أدنىٰ رتبة من الشريعة التي ينبغي أن تحل محلها.
(see *El, s.v.*).

(٧٠) السابق، ص٣٦٧ وما بعدها. وانظر أيضًا: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٥٧ وما بعدها.

الأوضاع الشرعية وقواعد مناصبها المرضية»، مفتتحًا حديثه فيه بعبارة تأسيسية، هي قوله: «**الشريعة هي المحجة التي جاء بها الرسولُ ﷺ وسَنَّها وأوجب اتباعها وصونها، وهي إلىٰ الله أقصدُ سبيل؛ لأن مبناها علىٰ الوحي والتنزيل، والخير كله في اتباعها، والشر كله في ضياعها**»[٧١]. ويؤكد ابنُ جماعة أن «النبي جعل لها حُماةً يقيمون منارها، وحَمَلَةً يحفظون شعارها[٧٢]، فحُمَاتُها الملوك والأمراء، وحُفَّاظُها هم الأئمة[٧٣] والعلماء».

وبعد أن يحدِّد ابنُ جماعة طبيعة العلماء ويعرِّف بدورهم، يُعيِّن واجبات القاضي، والمفتي، والمحتسب، ومَنْ نِيطَ بهم النظر في أمر الأوقاف وأموال اليتامىٰ وغيرهم من ضعفاء الناس. وتقتضي الوظيفتان الأولىٰ والثانية معرفةً بالفقه أصولًا وفروعًا، وإن جاز للإمام أن يعهد بهذه الوظائف الثلاث الأخيرة لآخرين [ممن لم يستوفوا هذا الشرط]. وقد سرد ابنُ جماعة هذه الوظائف تبعًا لأهميتها، فجاء القضاةُ في المحل الأول، ويلزمهم الجمعُ بين الديانة والعقل والكفاية والسلامة [أي: صحة السمع والبصر واللسان]. وتومئ واجباتُ المحتسب إلىٰ الطبيعة الدينية والسياسية للإسلام والدولة الإسلامية؛ ذلك أنه ينهض بثلاثة أنواع من الوظائف، تشمل النظر في الواجبات الدينية القطعية؛ كالطهارة، والصلاة ... إلخ، بالإضافة إلىٰ النظر في الأخلاق العامة، والنظر في الموازين والمكاييل تَبَعًا للعُرْف المألوف في بلده، والنظر في التجارة والمعاملات التجارية والسلع والأسعار، وأخيرًا النظر «**فيما يشترك فيه حقُّ الله وحقُّ العباد**»؛ كالنظر في أمر الأرقاء وأهل الذمة علىٰ سبيل المثال[٧٤].

وهذا كله، بالإضافة إلىٰ بيان ابن جماعة للتدبير المالي والعسكري، مُتَضَمِّنًا قواعد الحرب، وتوظيف الحيل - مذهبٌ كلاسيكيٌّ سليم، ولسنا بحاجة إلىٰ أن

---

(٧١) تحرير الأحكام، ص٣٦٩.

(٧٢) شعارها. ولعلنا ينبغي أن نقرأها «شرائعها».

(٧٣) ويشير مصطلح «**الأئمة**» في هذا الموضع إلىٰ كبار الفقهاء أو مشاهيرهم، كمؤسسي المذاهب السُّنية الأربعة، والغزالي والجويني، وغيرهم.

(٧٤) تحرير الأحكام، ص٣٧٠ وما بعدها.

ننشغل به علىٰ جهة التفصيل. غير أنه يجب علينا في الختام أن نأخذ بعين الاعتبار مجددًا الواجبات المثالية للإمام كما أمر بها الشرعُ المثاليُّ.

وخليقٌ بنا أن نلاحظ أن ابن جماعة يُلِحُّ علىٰ الجانب الديني والقانوني لمنصب الإمام وواجباته؛ فهو يصرُّ علىٰ الاعتراف بمنزلته الجليلة، ويدعو إلىٰ توقيره واحترامه؛ قاصدًا بلا ريب أن يكون ذلك ردًّا علىٰ فقدان الخليفة سلطته السياسية الفعلية. والاعتبار المهيمن هو مصلحة الأمة الإسلامية وانتظام أمر الدين(٧٥). ومن بين الواجبات العشرة التي تلزم الإمام تُجاه رعاياه تنبغي الإشارةُ علىٰ وجه الخصوص إلىٰ مسئوليته عن حفظ الدين علىٰ أصوله المقررة. ويجب عليه حراسةُ الإسلام من البدعة وردُّ بدع المبتدعين، بالتعاون الوثيق مع العلماء. ويجب عليه إقامة شعائر الإسلام؛ كالصلاة والصيام والحج. ويجب عليه أن يشغل نفسه بالشرع وتطبيقه وإقامته عن طريق جهابذة العلماء الثقات الصلحاء [من العلماء الصلحاء الكفاة النصحاء]. ويجب عليه أن يقيم الحدود الشرعية علىٰ المسلمين جميعًا، بغير تمييز بين شريف ووضيع أو بين غني وفقير. ومن واجبه أيضًا جمعُ الزكوات [والجزية من أهلها وأموال الفيء والخراج]، وتوزيعها توزيعًا عادلًا تبعًا للشروط المنصوص عليها في الشريعة. وهذه الواجبات كلها تتوج بإقامة العدل(٧٦).

وهذا مذهب سُني صحيح وقفنا عليه عند الماوردي. بيد أنه من العسير أن نتبين كيف يمكن للخليفة أن يفي بواجباته، لولا أن الحيلة تُؤكد أنه بالأساس هو المسئول وحده عن التدبير، حتىٰ لو فوَّض كلَّ وظائفه إلىٰ ملكٍ هو الذي يولي بدوره القضاة وغيرهم من العُمَّال والموظفين بموجب السلطة المفوضة له.

ويتوسع ابنُ جماعة في معرض إشادته بالعدل في الاستشهاد بأقوال من الفلسفة (أو الحكمة) ونصوص من الحديث علىٰ طريقة **«مرايا الأمراء»**؛ فمن ذلك مثلًا: **«عدلُ الملك حياةُ الرعية، ورُوح المملكة، [فما بقاءُ جسدٍ لا رُوح**

---

(٧٥) تحرير الأحكام، ص٣٦٠. وتتجاوب هنا أصداءُ أقوال الغزالي في كتابه **«الاقتصاد في الاعتقاد»**، والتي أوردناها فيما سبق ص٣٩.

(٧٦) السابق، ص٣٦٠ ما بعدها.

فيه]»[٧٧]، أو «**يجب علىٰ مَنْ حكَّمه اللهُ في عباده وملَّكه شيئًا من بلاده أن يجعل العدل أصل اعتماده وقاعدةَ استناده؛ لما فيه من عمارة البلاد ومصالح العباد**»[*].
والواقع أن ذِكْرَهُ كسرىٰ وغيره من «كفرة الملوك» دليل علىٰ تأثره بتلك «المرايا»، التي سنتوفر علىٰ دراستها لاحقًا. ويُجمل ابنُ جماعة القولَ في مسألة عدل السلطان؛ فينص علىٰ أن «**كسرىٰ وغيره من كفرة الملوك كانوا في غاية العدل، مع أنهم لا يعتقدون ثوابًا ولا عقابًا؛ لأنهم علموا أن بالعدل صلاحَ مُلْكِهم، وبقاءَ دولتهم وعمارةَ بلادِهم**»[٧٨].

ويخلص ابنُ جماعة من هذا كله إلىٰ نتيجة مثيرة للاهتمام، وهي أن شرائع الأنبياء وآراء الفلاسفة اتفقت علىٰ أن «**العدل سببٌ لنمو البركات ومزيد الخيرات، وأن الظلم والجور سببٌ لخراب الممالك واقتحام المهالك، لا شكَّ عندهم في ذلك**»[٧٩].

ويستند ابنُ جماعة مرةً أخرىٰ إلىٰ أساس كلاسيكي حين يؤكد أن الإمام [السلطان] وغيره من المسلمين سواءٌ؛ فله ما لهم من حقوق، وعليه ما عليهم من واجبات. ويجب علىٰ السلطان أن يُنزِل نفسه من الله تعالىٰ بمنزلة ولاته ونوابه منه، كما ينبغي له مشاورةُ العلماء؛ فيعتمد عليهم فيما يصدره من أحكام قانونية[٨٠].

---

(٧٧) تحرير الأحكام، ص٣٦٢.

(*) [**نقول**: تصرَّف المؤلف نوع تصرف في العبارة التي نقلها ابنُ جماعة؛ فأوردناها بتمامها ليتضح المعنىٰ. (**المترجمان**)].

(٧٨) السابق. (٧٩) السابق، ص٣٦٣.

(٨٠) السابق، ص٣٦٣ وما بعدها. ويعرِّف ابنُ جماعة «**السلطان**» تعريفًا مثيرًا للاهتمام، لعله من إنشائه هو، بخلاف تعريفه لـ «**الوزير**» الذي نقله حرفيًّا من كتاب «**الأحكام السلطانية**» للماوردي. يقول ابنُ جماعة: «السلطان في لغة العرب قد يُستعمل في المَلَكة والقُدْرة، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾ [الرحمن: ٣٣]. وقد يستعمل بمعنىٰ الحُجَّة، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾ [إبراهيم: ١٠]، فسُمِّي السلطانُ سلطانًا إما لمَلَكته وقدرته، وإما لكونه حُجَّةً علىٰ وجود الله وتوحيده؛ لأنه كما لا يستقيم أمرُ الإقليم بغير مدبِّر، فكذلك لا يستقيم أمرُ العالم وما فيه من الحكم بغير مُدبِّر حكيم ... وقيل: هو مُشْتَقٌ من السليط [أي: الزيت]؛ لأنه يضيءُ بعدله وتدبيره علىٰ رعيته، كما يضيء السليطُ بنوره علىٰ أهله». السابق، ص٣٦٤ وما بعدها. =

ويتناول ابن جماعة في هذا المقام وظيفة الوزير، وغيرها من وظائف الدولة متقفيًا أثر الماوردي علىٰ الجملة، علىٰ ما نحو ما سبق إيضاحه[(٨١)]. وليس لذلك إلا معنىً واحد: هو ضمان صون الإسلام وشريعته، علىٰ الرغم من التنازلات التوفيقية الكثيرة استجابةً للضرورات السياسية التي فرضتها تلك العصورُ. أو لعل ابن جماعة -عند تحديد مبادئ القانون الدستوري وممارسته- أراد -آخذًا بعين الاعتبار عجز الخلافة العباسية في عصره- أن يُرسي أساسًا للعصر الذي ربما يكون فيه الخليفةُ كرة أخرىٰ قيِّمًا علىٰ بيته ومسيطرًا علىٰ دولته، وقادرًا علىٰ أن يحكم وفقًا لقواعد الشريعة التي كان العلماءُ يتولون شرحها له، وإلا كيف لنا أن نفهم امتداحه للشريعة علىٰ نحو ما تقدَّم؟[(٨٢)].

ومع ذلك، لا سبيل إلىٰ إنكار أن الانفصال بين مطالب الشريعة والواقع السياسي في عصر ابن جماعة كان انفصالًا تامًّا لا يُرجىٰ رأبه، وأن أي محاولة للتوفيق بينهما -مهما تكن بارعة صحيحة فكريًّا وناجعة سياسيًّا- مآلها إلىٰ الفشل حتمًا؛ إذا حاكمناها إلىٰ معاييرنا الحديثة في باب الاتساق الفكري والاستقامة الأخلاقية، بقطع النظر عن الطبيعة البشرية والأوضاع التي هيمنت علىٰ عصر ابن جماعة. علىٰ أن مبالغة ابن جماعة في إبراز شرعية التغلب، وتمييزه الضمني بين تفويض السلطة للوزير والأمير والسلطان أو الملك الذي أضفىٰ الخليفةُ الشرعية علىٰ استيلائه للسلطة- أمرٌ مُشْكِلٌ وملتبسٌ إلىٰ حدٍّ ما، إذا قُورن بالماوردي. ولعل الأمر نفسه يصدق علىٰ الألقاب التي يخلعها علىٰ الإمام، علىٰ الرغم من تعريفه للسلطان[(٨٣)].

= [نقول: أخطأ روزنتال في فهم مقصود ابن جماعة بكلمة «**مَلَكَة**»، فترجمها بـ «مَلَكِيَّة» (royalty)، و(kingship). (**المترجمان**)].

(٨١) انظر: ما تقدَّم، ص٤٧ وما بعدها، وحواشيها. والغالبُ أن النظرية الكلاسيكية للخلافة والتنازلات الكبرىٰ إزاء حقائق الواقع السياسي تقف جنبًا إلىٰ جنب، ولا سبيل إلىٰ التوفيق بينهما إلا استنادًا إلىٰ الذرائعية. ويمكن أن نتبين ذلك عند الماوردي، كما يمكن الوقوف عليه علىٰ نحو أشد ما يكون جلاءً لدىٰ ابن جماعة. والحق أنه ليس ثمة دمجٌ بين هذين الأمرين؛ لأنه من المستحيل التوفيق بينهما.

(٨٢) انظر: ما تقدَّم، ص٤٨ وما بعدها.

(٨٣) انظر: حاشية رقم ٨٠.

(٤) ابن تيمية: حُكْمُ الشريعة

كان يتعيَّن علىٰ جميع الفقهاء والمتكلِّمين ممن تناولناهم بالدَّرْس حتىٰ الآن أن يلجأوا في ثباتهم الراسخ علىٰ الشَّرْع إلىٰ ضربٍ من المواءمة. وكلما أضحىٰ الانفصالُ بين هذه الشريعة المثالية والواقع السياسي أبعدَ غورًا، غَدَتْ هذه المواءمةُ أجلَّ خطرًا وأعظمَ شمولًا. والحق أن جُلَّ عناية الفقهاء كانت مصروفةً إلىٰ السُّلطة والقوة التي آلت خطأً -من وجهة نظر الشريعة- إلىٰ غير أهلها. وإذ اعترف هؤلاء الفقهاءُ والمتكلِّمون بالأوضاع القائمة، فقد دُفعوا دفعًا إلىٰ إسقاط مزيدٍ من الشروط المنصوص علي وجوب توافرها في الخليفة، والأحكام المتصلة بتوليه الخلافة، ناهيك عن خلعه.

ولكن علىٰ الرغم من أنهم خضعوا خضوعًا شديدًا لهذه الذرائعية وذلك الإكراه الغشوم، فقد ناضلوا بنجاح في سبيل الحفاظ علىٰ وحدة الأمة الإسلامية (وإن كان ثمة ضروبٌ من المروق وقع فيها أهلُ الأهواء والبدع)، وجاهدوا في سبيل صيانة الإطار الذي احتوىٰ نظامَ الحُكْم الإسلامي في صورته المثالية. وبتعبير أدق، كانت هذه الحيلةُ التي استند إليها الفقهاءُ أكثر واقعيةً من البناء السياسي المتقلِّب للإمبراطورية العباسية.

وإذا كان ابنُ جماعة قد استشعر الحاجة إلىٰ غضِّ الطرف عن مسألة التغلُّب علىٰ السُّلطة التنفيذية العُليا للشريعة، بل إضفاء الشرعية علىٰ هذا التغلُّب، فقد كان يرجو من وراء ذلك أن يستوعب القوةَ العسكريةَ للسُّلطان في بنية الشريعة، فيحافظ بهذا الصنيع علىٰ سُلطتها. وأما معاصره ابن تيمية فقد رام التحرُّرَ من تلك

الحَلْقة المفرغة التي وقع فيها ابنُ جماعة ومَنْ سبقه من الفقهاء، من خلال التركيز علىٰ الشريعة وتطبيقها علىٰ حياة الأمة، في ظل ما امتاز به الحنابلةُ آنذاك من حمية دينية ونزعة إصلاحية متوقدة(٨٤).

---

(٨٤) وُلد تقي الدين ابن تيمية سنة ١٢٦٣م، وتوفي في محبسه سنة ١٣٢٨م. وعلىٰ الرغم من أنه هو والغزالي كانا علىٰ طرفي نقيض، فقد وقع تحت تأثيره إلىٰ حدٍّ ما، وإن كان تأثره بابن حزم ومذهبه الظاهري أبعد مدىٰ من تأثره بالغزالي (علىٰ نحو ما أوضح جولدتسير في كتابه *Die Zahiriten* (Leipzig, 1884)). وفي معارضة مباشرة للغزالي، الذي حاول استيعاب جميع الحركات والتيارات الإسلامية التي عاصرها، كمذاهب التصوف، والمذاهب العقلانية، والمذاهب الدوغمائية .... إلخ، بوصفها فروعًا انبثقت عن شجرة واحدة، أراد ابنُ تيمية تنقية الإسلام -حسبما تراءىٰ له- من كل ما يُخَالف السُّنة أو يتعارض مع إسلام السَّلَف في نقائه الأول. (see I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam2* (1925), pp. 265 ff). ولقد امتدت النزعةُ الإصلاحية المتحمسة لابن تيمية إلىٰ الإدارة اليومية للدولة الإسلامية، التي حاول أن يجعلها موافقةً لمطالب الشريعة المثالية. وكان علىٰ وعي تام بوجوه الاختلال والنقص التي طرأت علىٰ الحياة السياسية والدينية والاجتماعية في عـصـره (see Henri Laoust, Doctrines Sociales et Politiques d'Ibn Taimiya (Cairo, 1939)).

وكان معاديًا للفلسفة رغم ما تشي به كتاباتُهُ من بعض الاطلاع علىٰ الفكر السياسي اليوناني، ولعله تأثر به. ولم تلق آراءُ ابن تيمية إلا قليلًا من التأييد في عصره، وإن آتت أكلها بغتةً بعد أكثر من أربعة قرونٍ من وفاته، وهو ما تجسَّد في المذهب الإصلاحي الذي نادىٰ به محمد بن عبد الوهاب (ت ١٧٨٧م)، الذي وُضعت آراؤه موضع التطبيق علىٰ يد صهره الأمير محمد بن سعود، الذي ناضل بسيفه من أجل إحياء السُّنة، وأسس أسرة حاكمة وأقام دولة، هي المملكة العربية السعودية. وقد تناول هنري لاؤوست (مرجع سابق) أثر ابن تيمية علىٰ المذهب الوهابي، وإن سبقه إلىٰ ذلك جولدتسير.

وتبعًا للمقدمة الثرية التي كتبها هنري لاؤوست لدراسته المهمة والقيمة عن المذهب السياسي والاجتماعي لابن تيمية، نشأ ابنُ تيمية في أسرة حنبلية مرموقة، محافظًا علىٰ تقاليدها في دمشق حيث ولد ومات، وفي القاهرة أيضًا. وقد التحق بخدمة سلاطين دولة المماليك الأولىٰ، ولا سيما محمد بن قلاوون، وإليه وإلىٰ الأمراء وجَّه رسالته، التي أرسىٰ فيها مبادئ الحكومة العادلة علىٰ حسب ما تقضي به الشريعةُ، وكان يتغيَّا أيضًا إجراء إصلاحات إدارية شاملة، أجرىٰ بعضَها محمدُ بن قلاوون، وإن كانت أقل جذرية. ويحدد لاؤوست تاريخ تصنيف هذه الرسالة، فيذكر أنها صُنِّفت بين سنتي ٧٠٩، و٧١٢هـ، أو (٧١٤هـ)، (١٣٠٩-١٣١٢م) معوِّلًا في ذلك علىٰ كتاب **«البداية والنهاية»** لابن كثير الشافعي، المفتون بمؤلفنا [ابن تيمية].

وفي سنة ١٢٩٤م تدخَّل ابنُ تيمية لأول مرة في السياسة؛ حيث طلب إلىٰ السلطة المملوكية تطبيق العقوبة المقررة علىٰ رجل مسيحي اتُّهم بسب النبي ﷺ، غير أنها لم تستجب لهذا المطلب، وأمرت بحبس ابن تيمية. ولكنه في سنة ١٢٩٧م خرج صحبة الحملة التي شنها السلطان لاجين علىٰ أرمينية، بوصفه داعيةً وفقيهًا عالمًا. ثم أثبت بعد عامين أنه قائد عظيم في مقاومة الغزاة المُغُول علىٰ مدىٰ عدة سنوات. ولكن علىٰ الرغم من أن السلطان محمد بن قلاوون كان ميَّالا إليه، وأجرىٰ جزئيًّا بعض =

لقد كان ابنُ تيمية في موقفه ومقاربته ودرسه مناقضًا لغيره من الفقهاء كلَّ المناقضة. ويجب أن يُفهم عنوان كتابه «**السياسة الشرعية**» علىٰ أنه برنامجٌ اختطه لنفسه، أي الحُكم وفقًا للشريعة وبموجب ما تقضي به، ويَدُلُّنا ذلك علىٰ أنه مَعْنِيٌّ في المقام الأول بحكم الشريعة التي نزل بها الوحيُ؛ فهي المرجعيةُ العُلْيا والدليلُ الوحيد الكامل الذي تهتدي به أمةُ الإسلام، من أهل السُّنة والجماعة(٨٥).

وإذا كان ابنُ تيمية يُقِرُّ بوجوب السُّلطة السياسية، فإنه يعترف بتغلُّب سُلطان الوقت، ويرىٰ أنَّ طاعتَهُ واجبةٌ؛ رعايةً لمصلحة الشريعة، وصونًا لمصالح الأمة. والحق أنه يتجاهل مسألة الخلافة تجاهلًا تامًّا، مُنْكِرًا وجوبها (وإنْ استند في إنكاره لأسباب أخرىٰ سوىٰ التي اعتبرها الخوارجُ)، منتقدًا أساسَهَا النظري انتقادًا

= الإصلاحات التي كان ينادي بها، فإنه كان منقادًا بالدرجة الأولىٰ لمصلحته الشخصية والذرائعية، فلم يتردد في استخدام بدر الدين بن جماعة، خصم ابن تيمية القديم. وقد أفضىٰ ذلك، بالإضافة إلىٰ هجمات ابن تيمية الشجاعة علىٰ ما شاع في عصره من منكرات؛ وتقديس الأولياء إلىٰ درجة العبادة، إلىٰ محنته المؤقتة وسجنه. والواقع أنه مات مسجونًا في مسقط رأسه دمشق بعد أكثر من عامين ظل خلالهما رهين محبسه. لقد كان تأثيره بوصفه شيخًا للفقه الحنبلي -وهي الوظيفة التي خلف فيها والده- كبيرًا، وكذلك كانت شعبيته عظيمة بين العامة.

وقد قدَّم هنري لاؤوست سيرةً تفصيلية وافية لابن تيمية في مقدمته للترجمة الفرنسية لكتابه «**السياسة الشرعية**»، بالإضافة إلىٰ عمله الرائد الذي أفرده لنظريات ابن تيمية، ولا سيما الكتاب الأول الموسوم بـ «**تشكل النظريات**» "*La formation des Doctrine*". وأود لفت القارئ إلىٰ تحليل لاؤوست البديع الموثق جيدًا علىٰ وجه الإجمال، حيث كان يرىٰ أن ابن تيمية ذهب مذهبًا عارض به الدولة المملوكية علىٰ نحو ما تطورت في عصره، ولكن يبدو أنه تقبَّل بنية هذه الدولة؛ إذ كان الأمراء والعلماء أهم فئتين يدعمان ديكتاتوريتها العسكرية التي شُيِّدت الدولةُ علىٰ أساس منها. وسوف نشير لاحقًا إلىٰ المكانة التي رغب ابنُ تيمية في تأمينها للعلماء.

وسوف أعوِّل في بيان الفكر السياسي لابن تيمية علىٰ كتابه «**السياسة الشرعية**» فقط، دون الأخذ بعين الاعتبار -في هذه «**الرؤية التمهيدية**»- أطروحته الدينية السياسية الأخرىٰ، وهي «**منهاج السُّنة النبوية**». وإنني أوافق جولدتسير إجمالًا فيما ذهب إليه من أن ابن تيمية لم يكن ينتمي إلىٰ مدرسة فكرية بعينها، وإنما كان علىٰ حد قوله: مسلمًا مستقلًّا (Muhammedaner auf eigene Faust). انظر: (Goldziher, *Die Zahiriten*, pp. 188ff.)، وما أورده من نقول عن ابن بطوطة؛ مثلًا، توضح قول ابن تيمية بالتجسيم.

(٨٥) وكذلك يشير الغزاليُّ إلىٰ أهل السنة، انظر ما سبق، ص٤١.

شديدًا، غيرَ متمسك بالشروط المثالية التي يتعيَّن توافرها في الإمام، والواقع أنه أعرض عن مناقشتها إعراضًا تامًّا؛ فهو يستغني عن الاختيار، بل عن تعيين الخليفة من طريق العهد؛ فالله هو الذي يستخلف وليَّ الأمر (the sovereign)، من خلال الإجماع، صوت الأمة المعصوم. وينبئ هذا الموقف عن انتقال مركز الثقل من الخلافة والخليفة إلىٰ الأمة، التي يجب أن تحكم الشريعةُ الإلهيةُ حياتَها. وفي الوقت نفسه يتوسل ابنُ تيمية بالتعاون الوثيق بين الإمام -السلطة الواجبة- من جهة، والأمة من جهة أخرىٰ. إنه يتقبل الدولة كما هي، صارفًا عنايته كلَّها إلىٰ الحكومة العادلة علىٰ هذا الأساس، سواء أكان الإمامُ شرعيًّا أم لا؛ إذ لم يكن يعنيه إلا توليه السلطة وإن لم يتمتع بها في الواقع وكان مجرد رئيس صوري. ولهذا يُلِحُّ ابن تيمية بقوة علىٰ الواجبات الدينية المنوطة بالمسلمين كافة، سواء أكانوا حكَّامًا أم محكومين. وهي وجهة من النظر تشوبها واقعيةٌ سياسية مؤكدة؛ ذلك أن ابن تيمية بدا حفيًّا بالمحافظة علىٰ الإطار السياسي وجودة تنظيمه؛ حتىٰ يتمكَّن المسلمون جميعًا من تحصيل السعادة في الآخرة. فواجبُ مَنْ يلي أمر المسلمين أن يعمل علىٰ تحسين أحوالهم المادية والروحية استعدادًا للآخرة. وقد أضحىٰ ابنُ تيمية في سياق اهتمامه بإصلاح الحياة الفردية والجماعية نصيرًا قويًّا لإصلاح الحكومة برُوح الشريعة المثالية؛ وهو ما أفضىٰ به إلىٰ الدخول في صراع مستمر مع السلطة [المملوكية]، وآل أمرُهُ إلىٰ أن سُجن غير مرة، حتىٰ وافته المنيةُ في نهاية المطاف.

وكان ابن تيمية بوصفه متكلِّمًا وفقيهًا حنبليًّا ينكر كلَّ ما لا تؤيده السُّنةُ أو ما يتنكَّب سبيلها؛ ومن هنا فقد ناضل البدعة نضالًا شديدًا. وقد جمع إلىٰ هذا الموقف الصارم من الإسلام النقي عقلًا منفتحًا علىٰ الفكر السياسي اليوناني الهلينستي، شأنه في ذلك شأن نصير الدين الطوسي[٨٦]؛ فكلاهما مدين للفارابي في المقام الأول.

(٨٦) كان نصير الدين الطوسي الفيلسوف والمتكلِّم الشيعي (١٢٠١- ١٢٧٤م) داعيةً مرموقًا للتشيع علىٰ المذهب الإمامي [الاثني عشري]، وشارحًا وناقدًا قديرًا لابن سينا، ناهيك عن كونه رياضيًّا وفلكيًّا شهيرًا. وكذلك فقد كتب في الأخلاق كتابًا متقنًا، هو كتاب «**اخلاق ناصري**»، الذي توسع جلال الدين =

ويستهل ابنُ تيمية بيانه لمبادئ الحكومة وممارساتها المستندة إلىٰ الشريعة بمقدمات كلامية؛ إذ يشدِّد علىٰ توحيد الله في فصل موسوم بـ «**السياسة الإلهية والإيالة النبوية**»، وهو عنوانٌ له دلالته؛ إذ يُبرز الطابع الثيوقراطي للإسلام. ويستشهد ابنُ تيمية شأن غيره من الكُتَّاب في موضوع القانون الدستوري بالآيتين ٥٨، ٥٩ من سورة النساء؛ حيث ورد فيهما الأمرُ بطاعة الله ورسوله وأولي الأمر [﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾][*]. غير أن الطاعة المذكورة في الآية مشروطةٌ بالعدل، فإذا لم يؤدِّ ولاةُ الأمر (ولا يهتم ابنُ تيمية بكيفية تقلدهم الولاية) ما أُمروا به، أُطيعوا فيما يأمرون به من طاعة الله فحسب[٨٧]. وولاةُ الأمر هم العُمَّال [الموظفون] المدنيون والعسكريون والماليون والدينيون، وهم جميعًا «**نُوَّابُ الله علىٰ عباده**» في ظلال الوحدة الدينية والسياسية للإسلام[٨٨]. وإن «**العدلَ هو قِوام العالمين، لا تصلح الدنيا والآخرة إلا به**»[٨٩]؛ ولهذا «**فإن المقصود من إرسال الرسل وإنزال الكتب أن يقوم الناسُ بالقِسْط في حقوق الله وحقوق خَلْقه**»[٩٠]. وينص ابنُ تيمية في موضع آخر علىٰ الحاجة إلىٰ العدالة؛ «**فإذا كانت الآيةُ قد أوجبت أداء الأمانات إلىٰ أهلها، والحُكْمَ بالعدل، فهذان جماعُ السياسة العادلة، والولاية الصالحة**»[٩١].

= الدوَّاني في استخدامه في كتابه «**أخلاق جلالي**»، الذي سيسترعي اهتمامنا في الفصل العاشر من هذا الكتاب. وكان الطُّوسي وزيرًا لهولاكو الذي اصطحبه في حملته الناجحة علىٰ بغداد، بوصفه مستشارًا مؤتمنًا. وقد أقام مرصدًا فلكيًّا عن أمر سيده المغولي.

(*) [ما بين المعقوفين إضافة من المترجمين].

(٨٧) انظر: السياسة الشرعية (القاهرة: ١٩٥١م)، ص٢. (Laoust, *le traité de droit public d'Ibn Taimiya*, Beyrouth, 1948, p, 2). وعنوان الكتاب كاملًا هو «**السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**».

(٨٨) السابق، ص٩، ١٠، وما بعدهما.

(٨٩) السابق، ص١٦٥، ١٦٧

(٩٠) السابق، ص٢٢، ٢٤.

(٩١) السابق، ص٢، ٣.

وهذا الطابع الديني للولاية تُبرزه طائفةٌ من العبارات التي إن تكن ذات معاني متقاربة، فإن كلَّ عبارة منها تتناول جانبًا أو آخر من جوانب الدين أو السياسة؛ «**فولايةُ أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا تمام للدين والدنيا إلا بها، فإن بني آدم لا تتم مصلحتُهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلىٰ بعض تعاونًا وتناصرًا [يتعاونون علىٰ جلب المنفعة، ويتناصرون لدفع المضرة؛ إذ الواحد منهم لا يَقْدِر وحده علىٰ جلب جميع منافعه، ودفع جميع مضاره]. ولا بُدَّ لهم عند الاجتماع من رأس. [فأوجب تأميرُ الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر تنبيهًا بذلك علىٰ سائر أنواع الاجتماع التي هي أكثر وأدوم؛] ولأن الله تعالىٰ أوجب الأمرَ بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة، وكذلك سائر ما أوجب من الجهاد والعدل، وإقامة الحج والجُمَع والأعياد، ونصر المظلوم، وإقامة الحدود= لا تتم إلا بالقوة والإمارة . . .**»[(٩٢)].

«**والمقصود الواجبُ بالولايات: إصلاحُ دين الخلق الذين متىٰ فاتهم خسروا خسرانًا مبينًا، ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا، وإصلاحُ ما لا يقوم الدينُ إلا به من أمر دنياهم، [وهو نوعان: قَسْم المال بين مستحقيه، وعقوبات المعتدين] . . . فإذا اجتهد الراعي في إصلاح دينهم ودنياهم بحسب الإمكان، كان من أفضل أهل زمانه، وكان من أفضل المجاهدين في سبيل الله**»[(٩٣)].

«**والواجب اتخاذُ الإمارة دينًا وقُربةً يُتقرب بها بالعمل الصالح فيها إلىٰ الله تعالىٰ، فإن التقربَ إليه فيها بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات، [وإنما فسد حالُ أكثر الناس لابتغاء الرئاسة أو المال بها فقط]**»[(٩٤)]. هذا هو الواجب الأساسي المنوط بكل مسلم وسيظل، وهؤلاء المسلمون وواجباتهم هم موضع

---

(٩٢) السياسة الشرعية، ص١٧٢ وما بعدها. ويذكرنا ذلك بما أورده ابنُ جماعة، انظر: ما تقدم، ص٤٩.

(٩٣) السابق، ص٢٢. ولفظة «الراعي» (pastor) هي المصطلح الأثير للإشارة إلىٰ الحاكم [الإمام أو السلطان]، (وكذلك لفظة «الرعية» (flock) للإشارة إلىٰ رعاياه). هكذا كان أبو يوسف يخاطب هارونَ الرشيد في كتابه «**الخراج**». وكذلك فإن هذا المصطلح هو المستخدم في كثير من كتب «**المرايا**»، ويرجع بالأساس إلىٰ العهد القديم.

(٩٤) السابق، ص١٧٤، وانظر أيضًا الغزالي فيما سبق، ص٤١.

عناية الدولة التي يتشوف ابنُ تيمية إلىٰ أن تُحكم علىٰ وفق ما تقضي به الشريعةُ؛ ولهذا كانت الواجبات الدينية هي شغله الشاغل؛ كالصلاة والجهاد علىٰ وجه الخصوص، مستشهدًا في هذا الصدد بما رآه مناسبًا من الأحاديث النبوية(٩٥)، معتقدًا أن صلاح البلاد والعباد رهينٌ بطاعة الله ورسوله، شريطة أن تكون ثمة سلطةٌ صالحةٌ تأمر بالمعروف وتنهىٰ عن المنكر، ويكون لها من المقدرة ما يمكِّنها من فرض أحكام المعروف، وإقامة العقوبات علىٰ من يُقارف المنكرات(٩٦).

وتأتي السلطةُ مكمِّلةً للتراتب الهرمي؛ إذ لا بُدَّ في العقل والدين من أن يكون الناسُ بعضُهم فوق بعض. وقد جاءت الشريعة بجعل السلطان والمال في سبيل الله تعالىٰ عونًا علىٰ صلاح الدين والدنيا؛ «**فسبيل مَنْ انتسب إلىٰ الدين ولم يُكمِّله بما يحتاج إليه من السلطان والجهاد والمال سبيل فاسدة كسبيل من أقبل علىٰ السلطان والمال والحرب، ولم يقصد إلىٰ إقامة الدين**»(٩٧).

ومن الأهمية بمكان تأسيسًا علىٰ ما تقدَّم أن يُختار للولاية الأبرارُ [دون الفُجَّار]؛ فالقوة والأمانة هما الصفتان الجوهريتان اللتان يجب أن يتحقق بهما مَنْ يتقلَّدون الولاية العامة. بيد أن ابن تيمية كان من الواقعية بحيث ذهب إلىٰ أن القوة التي هي شرطٌ في شغل الولاية -[والقوة في كل ولاية بحسبها]؛ فهي في إمارة الحرب الشجاعةُ والنَّجدةُ، وهي في القضاء القدرةُ علىٰ تنفيذ الأحكام- أهمُّ من الورع والأمانة، إذا لم يكن ثمة مَنْ يستوفي كلَّ شروط الولاية. وقد التمس

---

(٩٥) السياسة الشرعية، ص٨١/٧٣. «**أهمُّ أمر الدين الصلاةُ والجهاد**» (السابق، ١٨/٢٠).

[**نقول:** ونصُّ عبارة ابن تيمية: «إن صلاح البلاد والعباد بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فإن صلاح المعاش والمعاد في طاعة الله ورسوله، ولا يتم ذلك إلا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ...» (انظر: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق: علي العمران، مكة، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولىٰ، ١٤٢٩هـ، ص٩٤) (**المترجمان**)].

(٩٦) السابق، ٧٨/ ٧٠. «فالأمر بالمعروف مثل: الصلاة والزكاة والصيام والحج والصدقة والأمانة وبر الوالدين، وصلة الأرحام، وحسن العشرة مع الأهل والجيران، ونحو ذلك». وقد عرَّف ابن تيمية «النهي عن المنكر» (السابق، ١٧٢ وما بعدها)، ويشمل إقامة الحدود بغير خوف أو محاباة.

(٩٧) السابق، ص١٧٧/١٧٧. وقد اخترنا لفظة 'Hierarchy' لترجمة «بعضهم فوق بعض». ويستطرد ابنُ تيمية قائلًا: «**كما أن الجسد لا يصلح إلا برأس**». وهذا التوسل بالعقل يرجع إلىٰ الفكر السياسي اليوناني.

ابنُ تيمية في السُّنة ما يعضِّد رأيه؛ حيث كان محمد ﷺ يتحرىٰ في اختيار أمير الحرب مصلحةَ الأمة بوصفها الاعتبار الجوهري، حتىٰ لو كان مَنْ تحت إمرته أفضلَ منه في العلم والإيمان. فإن لم يكن ثمة مَنْ يملك كل الشروط التي يُحتاج إليها في الولاية، جُمع بين عدد؛ إذ [لا بُدَّ من ترجيح الأصلح أو تعدد المولَّىٰ إذا لم تقع الكفاية بواحدٍ تامٍّ]. وهذه الفكرة تذكِّرنا بالفارابي تذكيرًا قويًّا[98]، وهي ترجع أساسًا إلىٰ أفلاطون، كفكرة الرجال الذين يؤلفون جمعيةً يساعد بعضهم بعضًا في إشباع احتياجاتهم.

والحق أن الحمية الدينية والنزعة الإصلاحية المتوهجة التي امتاز بها هذا الفقيهُ المتكلِّم وجدت مجالًا رحبًا في كل ميدان من ميادين الحياة الدينية والاجتماعية والسياسية. ولكن علىٰ الرغم من أنه يُحِلُّ المسلمين من طاعة ما يناقض أوامر الله، فإنه لم يدعُ إلىٰ الخروج علىٰ الأئمة، كما يبيِّن إشفاقُهُ من وقوع الفتنة[99]. فعوضًا عن الخروج، نراه يناشد مَنْ يتقلَّدون الولاية بأن يتحروا الإخلاص لله، والخوف منه، والتوكل عليه، والإحسان إلىٰ الخلق والصبر علىٰ أذاهم، وحسن النية للرعية[100]، وهو ما سيمكِّنهم من التحلي بالفضيلة السياسية الأسمىٰ، وهي العدالة، والتنزه عن مقارفة الرذيلة، والتحكم في أطماعهم[101].

ولعلنا نذكر أن العدالة هي الفضيلة «**السياسية**» الجوهرية عند أفلاطون، وأرسطو أيضًا. وتهيئ هذه العدالةُ التي تتجسَّد في قانون المدينة الأساسَ المشترك بين الفلسفة السياسية اليونانية ونظيرتها الإسلامية، علىٰ نحو ما سنرىٰ لاحقًا[102]. وتعد أمانة الولاة شرطًا جوهريًّا للمحافظة علىٰ النظام العام والأخلاق، ولما كان والي الدولة الإسلامية يجب عليه «**الأمر بالمعروف والنهي**

---

(٩٨) وذلك في كتابه «**المدينة الفاضلة**»، وخاصة في «**الفصول المدنية**». وسوف نستوفي مناقشة هذه الفكرة في الفصل الخامس.

(٩٩) انظر: ما تقدم ص٤٤، مع الحاشية رقم ٥٨.

(١٠٠) انظر: السياسة الشرعية، ١٤٠ وما بعدها/ ١٣٦ وما بعدها.

(١٠١) انظر: السابق ٧٤/ ٦٧.

(١٠٢) انظر: الفصل الخامس.

عن المنكر»، فإن التنظيم السياسي للأمة الإسلامية يَبُزُّ تنظيم أي دولة أخرى[١٠٣]. وللعدالة أصلُها ومسوِّغها فيما أمر اللهُ به.

وينبغي علىٰ ولي الأمر وعُمَّاله أن يتبعوا دائمًا أوامر القرآن والسنة؛ فإذا لم يكن وليُّ الأمر يعرف -لأيِّ سبب- الحُكْمَ [الشرعي] أو يجهل كيفية إنزاله علىٰ واقعة بعينها، فعليه أن يستشير العلماء الراسخين في العلم بالشريعة المتمكِّنين من تفسيرها؛ إذ يقول النبي ﷺ: «**الدين النصيحةُ**»[١٠٤]. وأما إن كانت المسألة التي تصادف وليَّ الأمر مما لم ينزل فيه وحيٌ، فإنه ينبغي عليه أن يستشير مِن العلماء مَنْ يبيِّن له ما يجبُ اتباعُهُ من كتاب الله وسنة رسوله أو إجماع المسلمين، ولا طاعة لأحدٍ [في خلاف ذلك]، وإن كان عظيمًا في الدين أو الدنيا، فإن كان أمرًا اشتجر فيه النزاعُ بين المسلمين، تعيَّن عليه التحقق من آرائهم جميعًا، واتباع ما كان منها أشبه بكتاب الله وسُنة رسوله[١٠٥].

علىٰ أن هذه النصيحة التي تنشد الكمال والتي صدرت عن فقيه حنبلي تعادلها معرفةُ رجل واقعيٍّ بالطبيعة البشرية؛ فإذا كان اللهُ لم يفرض علىٰ الإنسان إلا ما يُطيق فعله، فكذلك أصحاب الولايات في وفائهم بما يلزمهم من شروط حسب الإمكان[١٠٦].

ويتبيَّن من نصيحة ابن تيمية التي أسداها لولاة الأمور أنه لا يعتد بشرط الاجتهاد شرطًا جوهريًا في الإمام، بل إنه كان مستعدًّا لأن يأذن له بممارسة التقليد، كما قرر الغزاليُّ من قبلُ[١٠٧].

---

(١٠٣) انظر: السياسة الشرعية ٧٨/ ٧٠.

(١٠٤) صحيح البخاري.

(١٠٥) انظر: السياسة الشرعية ١٧٠ وما بعدها/ ١٧٠.

(١٠٦) انظر: السابق. [**نقول**: لعله يحسن بنا أن نورد نصَّ عبارة ابن تيمية ههنا؛ إذ يقول: «وكذلك ما يُشترط في القضاة والولاة من الشروط، يجب فعله بحسب الإمكان، بل وسائر شروط العبادات، من الصلاة والجهاد وغير ذلك، كلُّ ذلك واجبٌ مع القدرة، فأما مع العجز، فإن الله لا يكلِّف نفسًا إلا وسعها»، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص٢٢٩. (**المترجمان**)].

(١٠٧) انظر: ما تقدم، ص٤٠، والحاشية رقم ٤٧. =

والحقُّ أن ابن تيمية كان مهتمًّا -شأن مَنْ عرضنا لهم من الفقهاء- بتقوية نفوذ العلماء وتعزيز سلطانهم؛ ذلك أنه لا ينص فقط علىٰ أن أولي الأمر صنفان هما الأمراء والعلماء(١٠٨)، ولكنه يقرِّر أيضًا أن «**علماء الشريعة**» أضحوا ورثة الميراث النبوي وحُرَّاسَهُ بعد انقضاء العصر الذهبي للإسلام تحت حكم الخلفاء الأربعة الراشدين(١٠٩). ولا ريب أنه كان يود أن يكون العلماء أئمةً تتأسىٰ بهم الأمةُ التي ينبغي أن تحكم الشريعةُ حياتها. فإن قُدِّر لهم أن يتقلَّدوا شيئًا من الولايات، أضحوا قادرين قطعًا علىٰ النهوض بتلك الإصلاحات التي كان ابنُ تيمية يدعو إلىٰ تحقيقها في الحياة العامة والخاصة، بحسبانها إصلاحات ضرورية تصب في مصلحة الإسلام النقي، وتُفْضِي إلىٰ صلاح أمره، وتحصيل مصالح مَنْ يتدينون به. ومن هنا كانت دعوته إلىٰ العدالة في التشريعات التي تؤثِّر علىٰ الأسرة والحياة الاقتصادية، وإنكاره للبغاء، وشرب الخمر، وجهوده في القضاء عليهما.

ولا ريب أن الفقهاء بوصفهم حُرَّاسًا للشريعة ومفسِّرين لها، علاوة علىٰ تخويلهم سلطةَ إقامتها ولا سيما في ولاية القضاء، هم الممثِّلون الطبيعيون للإدارة والسُّلطة التشريعية في الدولة الإسلامية، التي يُصطلح علىٰ تسمية تدبيرها بـ «**السياسة الشرعية**». ولعل ابن تيمية قد قصد -حين ناط بالعلماء هذا الدور- أن

= [يقول ابن تيمية في ذلك: «ومتىٰ أمكن في الحوادث المُشْكِلة معرفةُ ما دلَّ عليه الكتابُ والسُّنة، كان هو الواجب، وإن لم يمكن ذلك لضيق الوقت، أو عجز الطالب، أو تكافؤ الأدلة عنده، أو غير ذلك، فله أن يُقلِّد مَنْ يرتضي علمه ودينه»، انظر: السياسة الشرعية، ص٢٢٩م. (**المترجمان**)].

(١٠٨) انظر: السياسة الشرعية، ص١٧٠/١٦٩.

(١٠٩) See H. Laoust, *Doctrines*, p. 201.

من العسير أن نفهم التعديل الذي أجراه لاؤوست (Laoust) [علىٰ عبارة ابن تيمية] أن العلماء أضحوا ورثة النبي بوصفهم أفرادًا، لا بوصفهم طبقةً (ليس المقصود بها أهل الحل والعقد)، في ضوء دعواه (السابق، ص٢٠٢) أن «السيادة عند ابن تيمية واسعة النطاق. وقد نتج عن ذلك أن العلماء كانوا يشكلون من الوجهة الفقهية الطبقة الأولىٰ، الموجَّهة للأمة وللدولة، متقدمة حتىٰ علىٰ سيادة الأمراء». وعلاوةً علىٰ ذلك، ينبغي أن يكون واضحًا أن 'en droit' تعني مذهب ابن تيمية الفقهي خاصة، وليس الممارسة الفقهية الواقعية.

يصل حاضر الأمة التي جرىٰ إصلاحُها بالعصر الذهبي للإسلام الذي تولىٰ الحكم خلاله الخلفاءُ الأربعة الراشدون الذين خلفوا النبي ﷺ نفسه مباشرةً[110].

ويأخذ ابنُ تيمية بعين الاعتبار الحدودَ البشرية في مدىٰ طاعة الأمر الإلهي، وفي تصرف السُّلطة وفقًا لهذا الأمر، وهو ما يشي بحسن إدراكه وواقعيته السياسية، ويُبِينُ عن تحديده لقسم من الأقسام الثلاثة التي يقسِّم الناس إليها[*]، ويسمي أصحاب هذا القسم «**الأمة الوسط**»، أي: «**الأمة التي تسلك الطريق الوسط**»، أو بالأحرىٰ «**الأمة العادلة المنصفة**» «التي تُعنىٰ بالمسائل المادية والروحية للمجتمع، وتهتم بحفظ الدين». ولا تتم السياسة الدينية إلا بهذا القسم[111]. وقد تمثل «**الأمة الوسط**» فكرة الوسط الذهبي الأرسطي، أو الوسط بين نقيضين، وربما تشير إلىٰ الفارابي الذي اكتشف لاؤوست بحق أن ثمة تشابهًا بينه وبين ابن تيمية في الفلسفة السياسية.

---

(١١٠) لعل هنري لاؤوست كان علىٰ حق حين وصف الفلسفة السياسية لابن تيمية بأنها وسط بين نقيضين، هما الخوارج وبعض فرق الشيعة. ويقارن ابنُ تيمية بين النبي بوصفه إمامًا تقع إمامته في نطاق الكمال المطلق، والإمام -وخاصة علىٰ نحو ما يفهمه الشيعة- بوصفه إمامًا مقيدًا. وبتعبير آخر كان محمد حاكمًا مثاليًّا أقامه الله لأمة مثالية، في حين أن إمامة خلفائه -الخلفاء الراشدين الأول- كانت إمامةً بشرية تدخل في مجال الكمال النسبي.

(*) [نقول: ذكر ابنُ تيمية أن الناس يفترقون إلىٰ ثلاثة فرق: «فريق غلب عليهم حبُّ العلو في الأرض أو الفساد، فلم ينظروا في عاقبة المعاد، ورأوا أن السلطان لا يقوم إلا بعطاء، وقد لا يتأتىٰ العطاءُ إلا باستخراج أموال من غير حِلِّها، فصاروا نهَّابين وهَّابين .... وفريقٌ عندهم خوفٌ من الله تعالىٰ، ودينٌ يمنعهم عما يعتقدونه قبيحًا، من ظلم الخلق وفعل المحارم، فهذا حسن واجبٌ، لكن قد يعتقدون مع ذلك أن السياسة لا تتم إلا بما يفعله أولئك من الحرام، فيمتنعون أو يمنعون منها مطلقًا ..... والفريق الثالث: الأمة الوسط، وهم أهل دين محمد ﷺ، وخلفاؤه علىٰ عامة الناس وخاصتهم إلىٰ يوم القيامة، وهو إنفاق المال والمنافع للناس، وإن كانوا رؤساء، بحسب الحاجة إلىٰ صلاح الأحوال لإقامة الدين، والدنيا التي يحتاج إليها الدين ... فلا تتم السياسة الدينية إلا بهذا، ولا يصلح الدينُ والدنيا إلا بهذه الطريقة». انظر: السياسة الشرعية، ص٧٩- ٨٢. (**المترجمان**)].

(١١١) انظر: السياسة الشرعية، ص٦٣/ ٥٦. ويترجم لاؤوست «الأمة الوسط» بـ "la nation du juste milieu". ولعلنا نتساءل: هل دار هذا المعنىٰ حقًّا بخلد ابن تيمية؟ وإنني أوثر في ضوء نزعته الحنبلية الصارمة ترجمتي الثانية "The Just, equitable nation"، وأخذ كلمة وسط بمعنىٰ الوسط الأرسطي. وقد وردت الكلمة بهذا المعنىٰ في القرآن، في سورة البقرة، الآية ١٣٧.

وعلىٰ الرغم مما بين آرائهما [أي: الفارابي وابن تيمية] من اتفاق في الفلسفة السياسية، فلا ينبغي التغافلُ عما بينهما من وجوه الاختلاف الجذري التي لعلها أكثر أهميةً؛ فمن المحقق أن ابن تيمية المتكلِّم يخالف الفارابي الفيلسوف فيما يتصل بمشاكلة الملك الفيلسوف الأفلاطوني عند الفارابي للمشرِّع النبوي الإسلامي. ولما كانت هذه المسألة تشكِّل العنصر الرئيس في مذهب الفارابي، فإن مناقشتها في هذا الموضع علىٰ وجه الإيجاز تبدو أمرًا ضروريًا، قبل بيانها علىٰ التمام في الفصل السادس.

يرىٰ الفارابي أن النبوة ظاهرةٌ نفسيةٌ طبيعيةٌ؛ ذلك أن الخيال الكامل والإدراك العقلي التام يلتقيان في ذات واحدة. والحق أن المفهوم الإسلامي للنبوة ينطوي في الغالب علىٰ هذه المعادلة: أن محمدًا ﷺ جمع في شخصه بين النبيِّ والمشرِّع. وليس من اليسير أن نوفِّق بين هذه النظرية من جهة ومفهوم النبوة علىٰ نحو ما يصادفنا في القرآن من جهة أخرىٰ، إلا إذا سلكنا سبيل التأويل. فقد ورد في سورة الحديد (الآية ٢٥ وما يليها)، أن الله بعث رسله بالكِتَاب إلىٰ العبرانيين والنصارىٰ والعرب، وهذا الكتاب -توراة موسىٰ، وإنجيل عيسىٰ، وقرآن محمد- هو السمةُ المميزة للنبوة والدليل عليها. يقول الله علىٰ لسان محمد «خاتم النبيين» ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]. وتحدِّد هذه الآيةُ، بالإضافة إلىٰ القول المأثور: «**ركنا الدين هما الكتاب والسيف**»، طبيعةَ الإسلام ونبوة محمد ﷺ.

ولا ريب أن ابن تيمية والفارابي يتفقان علىٰ جوهر نبوة محمد وفحواها، غير أن ابن تيمية يختلف عن الفارابي في فكرته عن النبوة وتعريفه لها؛ فمحمد، رسول الله، يتمتع بسلطة إلهية يحكم الأمة الإسلامية بموجبها بوصفه حاكمًا زمنيًا وروحيًا وفقًا للشريعة التي أُوحيت إليه، والتي أذاعها في الناس بوصفها دستور أمة الإسلام وقانونها. ويخضع محمدٌ شأن غيره من الأنبياء لأوامر الله الواضحة، وهو ما لا يميزه فقط عن الفيلسوف الذي يسعه أن يبلغ معوِّلًا علىٰ مسعاه الشخصي رتبة النبوة، شريطة أن يكون خيالُهُ وإدراكه العقلي في أعلىٰ درجة من درجات الكمال، بل إنه يمكِّنه من جعل شريعته وافيةً بالحاجات المادية والرُّوحية

لأمته. ومن الحق أن العمل بالشريعة يهديهم إلىٰ الله من خلال حياة العدالة في الحياة الدنيا، ويضمن لهم [النجاة] في الدار الآخرة، وتحصيل الخير الأعلىٰ، تَبَعًا لذلك. ونبيُّ الإسلام بالنسبة لابن تيمية هو المرشد الروحي الأعلىٰ؛ فهو -بصلته المباشرة مع الله- مبدعٌ ومجتهد مستقل، يربط ما يقضي به من أحكام بالسُّلطة الإلهية والصدق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه؛ إنه الحاكم المثالي للأمة المثالية.

والحق أن التشابه [بين هذا المفهوم] ومدينة أفلاطون الفاضلة كما وصفها في «**الجمهورية**» و«**القوانين**» أمرٌ ظاهرٌ؛ ولهذا السبب فإن الأفكار السياسية الأفلاطونية -التي جرىٰ تعديلها إلىٰ حدٍّ ما في «**الأخلاق النيقوماخية**» لأرسطو- عرفت طريقها إلىٰ الفكر السياسي الإسلامي. بيد أن ذلك لا يجب أن يحجب عنا ما بينهما من اختلافات جذرية، لا ريب أنها أكثر وضوحًا عند ابن تيمية منها عند الفارابي وابن رشد (وإن بدرجة أقل).

وهكذا يمكن القول: إن الفئتين اللتين ذكر ابن تيمية أنهما أولو الأمر وهما الأمراء والعلماء تشاكلان الملوك الفلاسفة والحُرَّاس عند أفلاطون، جزئيًّا علىٰ الأقل(١١٢). ويمكن أن نسوق أوجه شبه أخرىٰ، تقدمت الإشارةُ إليها؛ كوجوب

---

(١١٢) ومهما يكن من شيء، فإن هاتين الفئتين تؤديان الوظائف نفسها في النظريات الخاصة بهذه الدول.
ويقارن لاؤوست (Doctrines, p. 182) النبيّ بوصفه حاكمًا عادلًا «**للدولة المثالية التي تجسِّدها الأمةُ الأصلية**» بـ«**الحاكم الفيلسوف**» عند الفارابي؛ إذ يقول: «وعلىٰ المشرِّع البليغ في حكمته أن يفرض علىٰ الجميع الخضوع لقانون عادل يتمتع باحترامٍ إجماعي. والنبيُّ هو المشرعُ المثالي الذي تتلخص مهمته في المحافظة علىٰ وحدة الجماعة وسلامها، مستلهمًا أوامر الله المباشرة، فهو إذن يتمتع بسلطة تشريعية مستقلة، ووظيفته تذكرنا بالوظيفة التي يخصصها الفارابي للحكيم، حاكم المدينة الذي يتعين عليه وضعُ النواميس للجماعة المثالية». [**انظر**: هنري لاؤوست، نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع، ترجمة: محمد عبد العظيم علي، تقديم وتعليق: مصطفىٰ حلمي، الإسكندرية، ١٩٧٩م، ص٤٥، ٤٦، فعليه اعتمدنا في ترجمة هذه العبارة عن الفرنسية (**المترجمان**)].
ولي علىٰ هذه العبارة وإن كنتُ أوافق عليها إجمالًا ملاحظتان نقديتان: **أولاهما**: أن نبي الإسلام المشرِّع إنما يقر تشريعًا يضمن في الواقع وحدة الأمة وسلامها، بيد أنه يتجاوز هذه الغاية (التي تشترك فيها كافة التشريعات في جميع الدول)؛ ذلك أنه يُشرِّع للآخرة تأسيسًا علىٰ أن الحياة الدنيا ليست إلا طورًا انتقاليًّا يمهد للحياة في الدار الآخرة، أي أن تشريعه ينتظم الدين والدنيا جميعًا، فالدنيا تابعةٌ =

الاجتماع، ووجوب السلطة، أو فكرة ابن تيمية عن تقسيم الناس إلىٰ فئات بعضهم فوق بعض (hierarchy)، والعلاقة التي ذكرها أرسطو بين الحاكم والمحكوم، أو بين السيد والمسود. بيد أنه من الخطأ أن نتكلم هنا عن أثر يوناني بمعنىٰ أن ثمة تحولًا أو تغييرًا للأفكار الإسلامية أو حتىٰ مزجها بالفكر اليوناني الهيلنيستي كذلك الامتزاج الذي حدث قطعًا مع الفلاسفة(١١٣). والحق أنني أكثر ميلًا إلىٰ أن أرىٰ في ذلك قياسًا، وهو نمط من التعبير اعتمده الفقهاء في محاولة لمواجهة الفلاسفة ومجابهة التحدي الذي كانوا يمثلونه. ومع ذلك، فلا يمكن أن نستبعد ما يُحتمل من أن الفكر السياسي للفلاسفة، الذي يدين بالكثير لأفلاطون وأرسطو، قد أورث بصر الفقهاء الذين كتبوا في المسائل الدستورية حدةً، وأفضىٰ بهم إلىٰ تقدير الأساس النظري الكامن في الصراع علىٰ السلطة في أيامهم. ولما كان معظم الفقهاء قد انخرطوا بنشاط في حياة الحكم والإدارة، فإن الاتصال بالفكر السياسي اليوناني ربما أعانهم علىٰ أن يدركوا أهمية «**السياسي**» وصلته في الواقع بالشريعة علىٰ نحو أكثر وضوحًا؛ من أجل تبرير السلطة المطلقة التي ناضلوا من أجلها بوصفهم موظفين ومدرسين ومؤلفين.

= للآخرة وممهِّدة لها. **وأما الملاحظةُ الثانية** فهي أن الملك الفيلسوف عند الفارابي مشاكلٌ للنبي، الذي يتصرف بصفته النبوية باعتباره مشرِّعًا. بيد أن صفته النبوية هي ثمرة كماله الفطري الذي يمكّنه من تلقي فيض العقل الفعَّال، علىٰ هيئة الوحي. وأما النبيُّ عند ابن تيمية فهو نبيُّ القرآن الذي نزل عليه الكتابُ العزيز عن طريق جبريل. والحق أن المفهوم القرآني [للنبوة] -علىٰ نحو ما أسلفنا قبل قليل- لا يمكن المواءمة بينه وبين المفهوم الفلسفي إلا من خلال ضرب من التأويل. وهذا ما لم يسلم به ابنُ تيمية قط؛ ذلك أن نزعته النصية هي جوهر عقيدته وكذلك هي جوهر السياسة التي تقوم علىٰ هذه العقيدة. فالله أنزل الكتاب علىٰ نحو من الإحكام بحيث لم يدع تساؤلًا عن أي تفسير إلا القبول بالتفسير النصي لهذا البيان القرآني. انظر: جولدتسير (Goldziher, *Vorlesungen p. 103*؛ حيث يورد شواهد علىٰ ذلك مما أثر عن ابن تيمية وتلاميذه، وعن الحنابلة علىٰ وجه العموم). والواقع أن لاؤوست يذكر أن ابن تيمية أنحىٰ باللائمة علىٰ الفارابي؛ لأنه أحال النبوة إلىٰ «سياسة مجردة».

(١١٣) انظرْ ما يلي من فصول [في القسم الثاني]، أدرجناها تحت عنوان عام هو «**الميراث الأفلاطوني**». ويشغل نصير الدين الطوسي وجلال الدين الدواني موقعًا متوسطًا لم يزل بحاجة إلىٰ درس مفصل. وسوف أتناول طائفةً من المسائل ذات الصلة في الفصل الذي أفردته للحديث عن الدواني، فيما يلي.

ومما يَبْرز في مقاربة ابن تيمية والنهج الذي اتبعه التأكيدُ علىٰ الأمة الإسلامية المثالية التي تخضع للنبي المشرِّع/ الحاكم/ المثالي، والتوسل في ذلك بالقرآن والسُّنة لا بالسابقة التاريخية، والإصرار علىٰ فهم الشريعة من خلال الأمة الوسط التي تتعاون مع أُولي الأمر من خلال طاعة الأمر الشرعي ومن خلال نموذج التقوىٰ، وأخيرًا فإن أساس ذلك كله هو ما يجعله للشريعة من مكانة مركزية.

والحق أن الخلافة أو الإمامة بوصفها ساحة صراع بين الإمام والأمير أو السلطان لم تسترع اهتمام ابن تيمية. وكذلك فإن السلطة لم تشغله إلا من جهة كونها لا غُنية عنها من أجل انتظام أمر الأمة وتحقيق مصالحها في هذه الدنيا، وأداء العبادات الأساسية، علىٰ نحو يكفل صلاح الدين والدنيا جميعًا.

هذه إذن خلاصة المضمون الأساسي للنظريات التي قدَّمها طائفةٌ من كبار المتكلِّمين والفقهاء في دولة الإسلام، وهي النظريات التي تنهض علىٰ أساس من الشرع الإلهي الذي جاء به الوحيُ.

ويمكن إجمالُ القول في جوهر دولة الشريعة بإيراد تلك العبارة الموروثة التي أُثرت عن ابن خلدون، نذكرها هنا قبل أن نفصِّل القول في نظريته السياسية في الفصل الرابع؛ إذ يقول: «**وإذا كانت القوانين مفروضةً من الله بشارعٍ يقررها ويُشرِّعها كانت سياسةً دينية نافعةً في الحياة الدنيا والآخرة؛ وذلك أن الخَلْق ليس المقصودُ بهم دنياهم فقط، فإنها كلها عبث وباطل؛ إذ غايتها الموتُ والفناء . . . فالمقصودُ بهم إنما هو دينهم المُفْضِي بهم إلىٰ السعادة في آخرتهم** ﴿صِرَٰطِ ٱللَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ . . .﴾ [الشورىٰ: من الآية ٥٣] ومقصودُ الشارع بالناس صلاحُ آخرتهم؛ فوجب بمقتضىٰ الشرائع حملُ الكافة علىٰ الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم، وكأن هذا الحُكْم لأهل الشريعة، وهم الأنبياء، ومن قام مقامهم وهم الخلفاء . . . والخلافةُ هي حمل الكافة علىٰ مقتضىٰ النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها؛ [إذ أحوال

الدُّنيا ترجع كلها عند الشارع إلىٰ اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافةٌ عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به]»[١١٤].

والحق أن ابن خلدون يُعيد إنتاج النظرية الكلاسيكية التي قدَّمها الفقهاءُ، واجدًا في الخلافة الإطارَ الذي تحدِّد فيه الشريعة ملامح حياة الأمة الإسلامية، وتكفل للمسلم سعادته في الآخرة. ولعل نظرةً سريعة إلىٰ تاريخ أول استعراض لنظرية الإمامة، والمتمثِّل في كتاب «**الأحكام السلطانية**» للماوردي تمكِّننا من أن نتبيَّن العلاقة الوثيقة بين النظرية السياسية والممارسة؛ لأن الماوردي توفي بعد قرنٍ تقريبًا من إنشاء وظيفة إمرة الأمراء واتخاذها ذلك الطابع الذي سيُعرف بعد ذلك بالسلطنة، في نهاية عهد الخليفة الراضي [ح ٣٢٢-٣٢٩هـ][١١٥].

وفي سنة ٩٤٠م دخلت الخلافة العباسية طور الاضمحلال؛ ونشب الصراعُ بين الخليفة والسلطان (أو الأمير) حول المباشرة الفعلية للسُّلطة والقوة؛ ومن هنا كان انشغال الفقهاء بالإمامة، من حيث نشأتها ونطاقها ومسئولياتها، وكذا مشكلات الاختيار والعَهْد والتولية= مشروطًا بالصراع بين الإمام والسلطان المتغلِّب. وكان علىٰ أولئك الفقهاء المحافظةُ علىٰ الدين والأمة المثالية التي يتولىٰ أمرها إمامٌ ذو سُلطة عليا وحيدة، وصونُ ميراث محمد ﷺ وأمته الإسلامية. وقد رأينا كيف اضطعلوا بمسئولياتهم في هذا الاستعراض العام الذي قمنا به.

ومن الحقِّ أن ابن تيمية كان هو الفقيه الوحيد الذي تجاهل هذا الصراع السياسي، فرام -من خلال التركيز علىٰ حُكْم الشريعة من أجل الأمة- أن ينشئ

---

(١١٤) See *Muqaddima*, ed. Quatremere, vol. 1, pp. 342 ff.; ed. Beyrouth (1900), pp. 191 ff.

(١١٥) انظر: (E. Tyan, *op. cit.* pp. 234)؛ حيث حدد تاريخ ظهور السلطنة بوصفها سلطة فعلية في سنة ٣٣٠هـ/ ٩٤١م تقريبًا، وانظر أيضًا: (pp. 380 ff)، للوقوف علىٰ مناقشة مهمة لإشكالية «**السيادة**» في الإسلام، بالإضافة إلىٰ تعريف «**المُلك**»، و«**المَلِك**»، و«**السلطان**» في القرآن وإبان حكم الأمويين والعباسيين، و(pp. 513 ff) لمناقشة الوظائف ذات الصلة بالخليفة والسلطان منذ منتصف القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) وما يليه.

الشروط اللازمة ابتغاء إعادة بناء أمة إسلامية تهتدي بسُنة النبي ﷺ، وأومأ -في سياق محاولته إصلاح الفضائل والواجبات الإسلامية الجوهرية وإعادة صياغتها- إلىٰ علاقة جديدة أو رابطة جديدة بين الأمة وشريعتها، متجاوزًا في ذلك تلك الخلافة الوهمية القائمة. والواقع أن حيوية الإسلام وبقاءه يتكئان علىٰ أمة إسلامية ترتبط فيما بينها ارتباطًا وثيقًا من خلال الشريعة. ولكن لما كان ابنُ تيمية يجنح في إصلاحاته إلىٰ اللياذ بماضٍ ذهبي بل بدائي عن طريق تفسيره الضيق للسُّنة والبدعة، فإن احتجاجه بالسياسة الشرعية ذهب سدىٰ، كما أن دعوته إلىٰ الأمة الوسط لم تلق إلا استجابة ضئيلة إن لم تكن منعدمة. لقد حوَّل ميراثُ بيزنطة وإيران الأمةَ الأصلية إلىٰ مجتمع شديد التنوع والتعقيد، يحيا في ظلال حضارة نامية، لم يعد من الممكن أن تُرَدَّ إلىٰ طور المجتمع البدائي الذي تقوم حياته علىٰ البساطة والنسك والتقوىٰ الصادقة. ومع ذلك فإن فكرة ابن تيمية عن الأمة التي تحيا بالشريعة فكرة صائبة، وهي وحدها التي تَعِد بالاستقرار والبقاء في خضمٍّ من تحولات التنظيم السياسي الذي اتخذ شكل الخلافة، التي عوضًا عن أن تكون مدينة إلهية موحدة ومركزية علىٰ الأرض جعلت تعاني من ثنائية خليفةٍ ضعيف يهيمن عليه سلطانٌ قوي. وإذا كانت الشريعة هي القانون الحاكم علىٰ الأرض، فإن الأمة الحقيقية هي التي يمكنها التغلب علىٰ الهوة الناشئة عن اقتسام السلطة والقوة، والفصل بين الروحي والزمني، وهو ما يتعارض مع أساس الإسلام نفسه بوصفه وحدة دينية سياسية.

وبوسع الحركة الوهابية التي تأسست علىٰ معتقدات ابن تيمية وانتظمت في بناء [سياسي] تجسَّد في المملكة العربية السعودية، أن تنجح في ظل الأحوال البسيطة والبدائية التي وجدتها هناك، ولكنها ليست حلًّا في مثل هذه الأوضاع التي أوجدتها الحضارةُ الحديثة. علىٰ أنه لما كانت السياسة الشرعية لابن تيمية لا تتكئ علىٰ الإمامة، فإن إعادة التفسير الحديثة للشريعة يمكن أن تفضي إلىٰ اتخاذها أداةً ترشد الأمة بالطريقة التي قصد إليها ابن تيمية، ولكنه أضاعها بسبب نظرته الرجعية.

الفصل الثالث

تدبير الحكم

* أولًا- آراء أخلاقيٌ نفعيٌ:

تحدِّد الشريعةُ وجهةَ السياسة -الحكومة- التي يئول أمرُها علىٰ وفق ما ذهب إليه فقهاءُ الإسلام إلىٰ الخليفة أو الإمام. علىٰ أنه إذا كان الطابعُ الإسلامي للدولة دينيًّا وسياسيًّا يُعَدُّ أمرًا مقررًا في نظر الكُتَّاب والفقهاء والمؤرخين والفلاسفة وعلماء الأخلاق المسلمين، فقد طرأت علىٰ السياسة في معناها ومبناها تغيراتٌ جليلةُ الشأن علىٰ مدار التاريخ الإسلامي، خاضعةً في إبان ذلك للأثر الناجم عن تفكك الخلافة العباسية. وقد أذعنت الإمامةُ -رغم الافتراضات المسبقة- للمُلْك في فكر كُتَّاب الأخلاق والسياسة وتأملاتهم، فصرفوا اهتمامهم بالدرجة الأولىٰ إلىٰ الدولة الواقعية، وإلىٰ حاكمها الفعلي. (وسوف تسترعي السياسةُ -بوصفها سياسةً مدنية علىٰ نحو ما رآها الفلاسفةُ المسلمون الذين تأثروا أفلاطون وأرسطو- اهتمامنا في موضع لاحق من هذا الكتاب).

ومن اليسير أن نجد مصداق ذلك في كتاب «**الفخري [في الآداب السلطانية والدول الإسلامية]**» لمحمد بن علي بن طَبَاطَبَا، المعروف بابن الطِّقْطَقَىٰ[1]. وقد

---

(١) هو صفي الدين محمد بن علي بن طباطبا، المعروف بابن الطقطقىٰ، وُلد سنة ١٢٦٢م، وكان شريف النسب، يفصل بينه وبين عليٍّ -صهر النبي- ثمانية عشر جيلًا، وفقًا لما ذهب إليه درينبورج (H. Derenbourg) (انظر الحاشية التالية). وكان أبوه تاج الدين علي بن محمد بن رمضان الطقطقىٰ ممثِّلَ العلويين =

صنَّف هذا الكتاب سنة ١٣٠٢م لحاكم الموصل «**الذي يسوس الجمهور ويُدبِّر الأمور**» وسمَّاه باسمه، والقسم الأكبر منه تاريخٌ صِرْف من لدن الخلفاء الأربعة الراشدين إلىٰ آخر خلفاء بني العباس. وعلىٰ الرغم من أنه قليل الأصالة، فإنه لا يخلو من أهميةٍ تبدَّت في مقاصده العملية بوصفه دليلًا هاديًا لأميره. ومما يقوِّي هذه النزعةَ الذرائعية التي اتسم بها الكتابُ تلك المقدمة التي تناول فيها ابنُ الطقطقىٰ علىٰ الإجمال «**السياسة المَلَكية**». وعلىٰ الرغم من أنه كان شيعيًّا يتقد حماسةً للإمام عليٍّ، فإن تحيزه الشيعي لا يكاد يغلب علىٰ أحكامه المتزنة. ولعل ذلك بسبب اهتمامه الرئيس بالشخصيات والأحداث التي بسط فيها القول، والتي يحكمها المعيارُ السياسيُّ في حالي النجاح والإخفاق(*).

وهو في تصويره للخلفاء والوزراء وفي إلمامه بسِيَرهم في الحكم يعوِّل أساسًا علىٰ مستطرف الحكايات والقصائد الشعرية. وليس بوسعنا أن نتوقع إخبارًا تاريخيًّا دقيقًا أو تقييمًا واقعيًّا مُبَرَّأً من الهوىٰ، ومع ذلك فإنه في أسلوبه المشرق وبيانه الممتع النابض بالحياة يورثنا انطباعًا حيًّا للكيفية التي أثار بها الحكام

= في الحِلَّة، حيث قُتل بها غيلة سنة ١٢٨١م، فخلفه ابنُه في النهوض بمهمة الإشراف علىٰ مصالحهم. وفي سنة ١٢٩٨م نجده في بغداد ذا صلات بحاكمها الفعلي، غازان سلطان المغول [الإيلخانيين]. وقد ارتحل ابنُ الطقطقىٰ إلىٰ تبريز فأجبرته الأحوال المناخية علىٰ التوقف في الموصل أواخر سنة ١٣٠١م، فأحسن واليها استقباله وصَحِبَهُ، وهو الملك فخر الدين عيسىٰ بن إبراهيم. وقد عرَّف درينبورج (H. Derenbourg) بسيرة ابن الطقطقىٰ تعريفًا وافيًا في مقدمة نشرته للنص العربي. وقد صدَّرنا هذا الفصل بالحديث عن ابن الطقطقىٰ ولم نضعه في نهايته وفقًا لما يقضي به انتماؤه الزمني؛ لأن «**الفخري**» كتاب يتجاوز كونه أحد كتب «**مرايا الأمراء**» التي تنتمي إلىٰ تلك الفئة التي توفرنا علىٰ دراستها في الشطر الثاني من هذا الفصل. ورغم أن العنصر الأدبي يهيمن علىٰ هذا الكتاب، فإنه كتابٌ في التاريخ وليس مجرد مثالٍ من تلك الأمثلة الكثيرة ذات الطابع الأخلاقي المسلي التي يتضمنها جنسٌ أدبي. والموضوع الأساسي لهذا الكتاب سياسي، وهو يركز علىٰ السياسة (government) التي تستند إلىٰ القوة والأخلاق.

(*) [بدا ابن الطقطقىٰ حريصًا علىٰ أن يؤكد في مقدمة كتابه نزعته الموضوعية وعدم ميله مع الهوىٰ؛ فكان مما قاله في هذا الصدد: «والتزمتُ فيه أمرين: أحدهما: ألا أميل فيه إلا مع الحق، ولا أنطق فيه إلا بالعدل، وأن أعزل سلطان الهوىٰ، وأخرج من حكم المنشأ والمربىٰ، وأفرض نفسي غريبًا عنهم وأجنبيًّا بينهم ...» إلخ. انظر: الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص١٤. (**المترجمان**)].

ووزراؤهم إعجابَ الشعراء والقصاص المعاصرين لهم. وعلىٰ هذا النحو، تبرز أمامنا صورةٌ بينةُ المعالم لما ينبغي أن يكون عليه الملكُ المعظم أو الملكُ الفاضل. وإذا كان مَنْ يدعوه بولي نعمته، وهو ملك الموصل، قد أغناه الله عن هذا المصنف، فإنه -وبقطع النظر عما فيه من تملق واضح- يشتمل علىٰ جميع الخصال الحسنة التي كان ابن الطقطقىٰ ينادي بضرورة توافرها في الملك الفاضل أو الناجح.

والحق أن تشيع ابن الطقطقىٰ لم يؤثِّر علىٰ طبيعة ملاحظاته العامة التي لا يشغلنا غيرُها في هذا السياق. ومع ذلك، فإن نزعته الشيعية ربما تفسِّر لنا جزئيًا ما أبداه من تجاهل لنظريتي الخلافة والسَّلْطنة. وقد أكَّد في مقدمة الكتاب في غير تردد ما يؤمن به من أن تاريخ الأسرات الحاكمة أمرٌ نافعٌ للحُكَّام ووزرائهم؛ ولهذا فإنه لم يستوعب في كتابه تاريخ الأسرات الكبرىٰ من الأمويين والعباسيين فحسب، بل ألمَّ أيضًا بتاريخ البويهيين والسلاجقة والفاطميين الذين عاصروا دولة بني العباس. وتكمن الفائدة من وراء هذا الاستيعاب في بيان **«خصال الملوك، وقواعد السياسة، وأدوات الرياسة»**.

ويُسدي ابنُ الطقطقىٰ نصائحَهُ بوصفه رجل أخلاقٍ فيما يتعلق بالصفات التي يتعيَّن توافرها في الملك، وما ينبغي أن تكون عليه سيرتُهُ، وطبيعة صلته بالرعية وواجباتهم تُجاهه[٢]. وبعبارة موجزة، يتناول الكتابُ **«السياساتِ والآدابَ التي يُنتفع بها في الحوادث الواقعة والوقائع الحادثة، وفي سياسة الرعية وتحصين المملكة، وفي إصلاح الأخلاق والسيرة»**[٣]. فهذا القسم من الكتاب ضربٌ من **«مرايا الأمراء والقضاة»**، وهو أشبه ما يكون بما صنَّفه الفرسُ في عصور ما قبل الإسلام ببراعة أدبية لا مزيد عليها، فجرت محاكاته في ظلال الإسلام علىٰ نحو ما سنرىٰ لاحقًا في هذا الفصل. والحق أن علم التأريخ الإسلامي تأثر في مجموعه تأثرًا قويًا بنظيره الفارسي الذي امتاز بنوازعه الأخلاقية التهذيبية الشائقة.

---

(٢) انظر: الفخري، نشرة درينبورج (H. Derenbourg) (Paris, 1895)، ص١٥ وما بعدها. وثمة ترجمة إنجليزية للكتاب، وهي ترجمة جيدة أصدرها ويتينج (G. E. J. Whitting) بأخرة (London, 1947).

(٣) السابق، ص٢٠.

وعلىٰ الرغم من أن الخلافة ظلَّت هي الدولة المثالية في نظر ابن الطِّقْطَقَىٰ، فقد عُني بالمُلْك في المقام الأول، كمثل ذلك المُلْك الذي تسلَّط عليه وليُّه [صاحبُ الموصل]. فلم تشغله إذن نشأةُ الدولة وصفتُها والغايةُ من ورائها، وما كان لنا أيضًا أن نتوقع منه معالجةً منهجيةً لموضوعات السياسة العملية [المدنية]، وإنما تشي رُؤاه وملاحظاتُهُ العامة التي اشتمل عليها هذا القسمُ، وما نثره هنا وهناك من الآيات والنوادر= بواقعيةٍ سياسيةٍ محددة، فهو موقف واقعي ينظر إلىٰ الخلفية الإسلامية للملكية المطلقة قيد البحث بوصفها أمرًا مسلَّمًا به. وهو فيما ينتهي إليه من أحكام يسترشد بمبادئ الأخلاق، داعيًا إلىٰ معيار أخلاقي رفيع لسلوك الحكام ورعاياهم علىٰ حدٍّ سواء. وعلىٰ رأس مهام الملك أن يعمل علىٰ إصلاح رعيته فضلًا عن إقامة العدل فيهم. ذلك أن الفضائل والأخلاق ليست مجرد واجب يُناط بالإنسان، ولكنها خليقةٌ بأن تحفظ القانون والنظام، وأن تحقِّق المصلحة السياسية والاجتماعية والاقتصادية للدولة؛ ولذا فإنها تُفضي إلىٰ بقاء الملك في السُّلْطة.

ومن الواضح أنه يجب علىٰ الخليفة والأمير كليهما أن يتقنا فن تدبير الحكم (the art of government)، ومن الواضح أيضًا أن ثمة تطابقًا عمليًّا بين الخلافة والملك في الواجبات والغايات السياسية والأخلاقية. ولكن علىٰ الرغم من أن المَلِكَ يجب عليه -شأن كل مسلم- أن يؤدي الفرائض الدينية، فإنه غير مُوكَّل بالدفاع عن العقيدة، والأخذ علىٰ أيدي أهل البدع، وإعلان الجهاد؛ فهذه هي الواجبات المنوطة بالخليفة وحده، والذي يُقر له أميرُ الموصل بالسيادة من خلال مبايعته والدعاء له في خطبة الجمعة. فما لم تعترف به النظريةُ السنيةُ أبدًا يُقِرُّ به هنا مراقبٌ محايدٌ للمشهد السياسي؛ فالخليفة يقتصر اختصاصُهُ علىٰ عَالَم **«الدين»**؛ إذ تُوكل إليه دون غيره المسئوليةُ عن الشئون الدينية. وأما الأميرُ فينظر إلىٰ سكان مملكته علىٰ أنهم رعايا له أكثر من كونهم جماعة المؤمنين، وإن كانوا -بوصفهم مسلمين- يعتزون إلىٰ هذه الجماعة من خلال اعترافهم بالخليفة العباسي.

ويرىٰ ابنُ الطقطقىٰ أن الملك لرعيته كالطبيب للمريض[٤]. وربما ينطوي هذا التشبيهُ علىٰ نقد للحُكْم المطلق. ولكن سواء أكان الملك طاغيةً مستبدًا أم كان بالطبيب أشبهَ، فإن السياسة الناجحة [الرشيدة] تعتمد علىٰ فضيلته الأخلاقية ومقدرته العملية بوصفه قائدًا عسكريًا وحاكمًا سياسيًا. فيجب عليه في كل ما ينهض به من أعمال أن تحدوه المصالحُ العُليا للدولة، كما يجب عليه -بوصفه مسلمًا- أن يكون رائدُهُ «الخوفَ من الله تعالىٰ، وهذه الخصلةُ هي أصلُ كُلِّ بركة؛ فإن الملك متىٰ خاف اللهَ أَمِنَهُ عبادُ اللهِ»[٥]. ومع ذلك، فإن السياسة «هي رأسُ مالِ الملك، وعليها التعويلُ في حَقْنِ الدِّمَاءِ وحفظ الأموال ومنع الشرور وقَمْع الدُّعار والمفسدين، والمنع من التظالم المؤدِّي إلىٰ الفتنة والاضطراب»[٦]. ومن خصال المَلِكِ أيضًا «الهيبةُ، وبها يُحفظ نظامُ المملكة، ويُحرس من أطماع الرعية»[٧].

لقد كان ابنُ الطقطقىٰ يدرك جيدًا الخصال التي يلزم أن تتوافر في الملك ابتغاء الظفر بالسُّلطة والمحافظة عليها، وقد أظهر من خلال قراءته للتاريخ الإسلامي وملاحظة أحداثه فهمًا لحقائق السُّلْطة والدولة التي تقوم عليها. غير أنه -لكونه أكثر احتفاءً بالمَلِك من الدولة من حيث هي مؤسسةٌ سياسيةٌ- لم يطوِّر نظريةً سياسيةً كنظرية ابن خلدون في سياق الحضارة الإسلامية، أو نظرية مكيافيلي في سياق الحضارة المسيحية إبان عصر النهضة. وهكذا، فإنه حين أحصىٰ الخصالَ العشر التي يلزم أن يتحقَّق بها الملكُ، ذهب إلىٰ أنَّ مَنْ يحوزها كلَّها كان خليقًا بأن يتولَّىٰ أشرفَ منصب في الدولة، وهو منصب الإمام، وندب الفقهاء والمتكلِّمين إلىٰ أن يولوها عنايتهم[٨] (*). غير أنه يذهب إلىٰ أن الإمام

---

(٤) الفخري، ص٥٥.

(٥) السابق، ص٢٣ وما بعدها.

(٦) السابق، ص٣٠.

(٧) السابق.

(٨) السابق، ص٣١. وتبدو هذه النصيحة التي أسداها ابنُ الطقطقىٰ إلىٰ أئمة الدين أشبه بنقد ضمني لموقفهم النظري من الشريعة. وهي لا تتعارض مع عبارته التي قرر فيها أن «**المملكة تُحرس بالسيف وتُدبَّر بالقلم**» (السابق، ص٧٠) التي توافق ما ذهب إليه ابنُ تيمية من أن أولي الأمر صنفان هما الأمراء والعلماء (انظر ما سبق، ص٥٨)، وهو قولٌ مأثور تلقاه الفقهاء جميعًا بالقبول.

(*) [قال ابن الطقطقىٰ: «فهذه عشر خصال من خصال الخير، مَنْ كُن فيه استحق الرياسة الكبرىٰ، ولو نظر أصحابُ الآراء والمذاهب حقَّ النظر، وتركوا الهوىٰ، لكانت هذه الشرائطُ هي المعتبرةَ في استحقاق =

مَلِكٌ في المحل الأول، ورغم أن أكثر الخصال العشر التي أوردها توافق تلك التي عدَّدها الماورديُّ، فإن ابن الطقطقىٰ لم يستمدها من الشريعة، وإنما هي ثمرةُ الاعتبارات السياسية والأخلاقية، كما أنها مشروطةٌ بما يحقِّق مصلحةَ الدولة.

ومن الخصال التي يجب أن تجتمع في الملك الفاضل: العقلُ، «وبه تُسَاسُ الدُّولُ»، والعدلُ «الذي تُستغزر به الأموالُ وتَعْمُرُ به الأعمالُ، وتُستصلح به الرجالُ»، والعِلْمُ الذي يؤهِّله لمشاركة العلماء والشعراء ما يجري بينهم من حديث في بلاطه؛ ذلك أنه من الأهمية بمكان أن يحوز ثقتهم ويحصل علىٰ نصيحتهم[(٩)]. وليس حصول الملك علىٰ ثقة جميع الرعية بأقلَّ خطورةً [مما سبق]. «والفاضلُ من طلاب الرياسة هو الذي يكون مطبوعًا علىٰ المعرفة، مخلوقًا فيه صحةُ التمييز، مكتسِبًا للعِلْم بما جرىٰ في الدنيا من تصاريف الدهور وتنقُّلِ الدول، عارفًا بمداراة الأعداء، كتومًا لسره؛ إذ كان قطبُ السياسة عليه يدور، وأن يستمد لعقله من عقول العقلاء؛ فإن العقل الفرد لا يقوم بنفسه، وينبغي أن يكون ذا رويّةٍ عند اشتباه الآراء، وعزيمةٍ عند اختلاف الأهواء حتىٰ يكشف. وأما الحزم فهو الأصل الذي يُبنىٰ عليه في تحصين المملكة»[(١٠)].

وكما أن حراسة الرعية من واجبات الملك، فإنه يتعيَّن عليهم [في المقابل] أن يذعنوا لطاعته. ويلزم الملكَ أن يُعنىٰ بتأمين سلامة البلاد من خلال بسط الأمن علىٰ الطرق وتحصين الثغور عنايةً لا تقل عن عنايته بحماية الضعفاء والبسطاء من خلال بسط العدالة التي لا تعرف الهوىٰ. وهو مسئول أيضًا عن مصلحة رعاياه جميعًا، ممنْ يبايعونه علىٰ تمحيض النصيحة له. ويجب عليه أن يكافئ المحسن علىٰ إحسانه ويعاقب المسيء بمثل إساءته؛ حتىٰ يحوز ثقة رعيته

= الإمامة، وما عداها فغير طائل» **(المترجمان)**].

(٩) الفخري، ص٢٠ وما بعدها. وتجدر الإشارة إلىٰ أن العقل يشغل المرتبة الأولىٰ بوصفه خصلة جوهرية تسبق مرتبة العدل. وهو يروي عن بزرجمهر الفارسي قوله: «إن الملك لا ينبغي أن يستقل برأيه، بل لا بد له من مستشار مأمون يعوِّل علىٰ نصيحته». والحق أن الرأي والشورىٰ (أو المشورة) ليسا أمرين متعارضين، كما نعرف من الفقهاء (الذين انحازوا إلىٰ الرأي)، ومن «مرايا الأمراء».

(١٠) السابق، ص٨٠.

وينتفع بخدمتها، وينبغي أن يحملهم علىٰ خوف العقوبة بقمع الشر[١١]. فإلىٰ أي مدىٰ تأثرت المبادئُ الأخلاقية التي ساقها المؤلِّف بالاعتبارات السياسية، وكيف يسعنا تَبَعًا لذلك أن نستنبط ملامحَ رؤيته الذرائعية من النصائح التي نصح بها الملك فيما يتصل بمعاملة رعاياه. والحق أن المرتبة الاجتماعية والتأثير الاجتماعي هما العاملان الحاسمان في هذا الصدد؛ فالأفاضل يُساسون بمكارم الأخلاق والاحترام من أجل الحصول علىٰ تأييدهم، والانتفاع بسطوتهم دعمًا لمصلحة الملك، والأوساط يُساسون بالرغبة الممزوجة بالرهبة، وأما العوام فيُساسون بالرهبة. ومع ذلك، فالواجب علىٰ الملك أن يَرْفُقَ بفئات الرعية جميعًا، وأن يخفض لهم جناح رحمته، وإلا فإن ما جُبلت عليه النفسُ البشرية من نزوع إلىٰ الشر قد يُفضي إلىٰ الثورة ويُعَرِّض عرش الملك للخطر[١٢].

والحق أن التشابه بين ابن الطقطقىٰ ومكيافيلي أمرٌ ظاهرٌ، علىٰ الرغم من الاختلاف الكلي بين المؤلِّفين في الغاية التي قصدا إليها والوسط الذي عاشا فيها؛ فهما يشتركان في تقدير أهمية القوة والعناية بتحقيق مصلحة [الدولة]، فهذا هو الملك الناجح. وقد لاحظ ابنُ الطقطقىٰ فيما يبدو المشهد السياسي لا غير، ملتمسًا وجهًا من الصلة بين ملاحظاته وقراءته مصنفات المؤرخين المسلمين؛ كالطبري، وابن الأثير، والمسعودي، وغيرهم، وهو ما انتهىٰ به إلىٰ إنشاء تاريخ للأسرات الحاكمة. وقد برر مكيافيلي تجاربه بأن ربطها بالتيارات الفكرية في عصره، مستنبطًا فلسفةً سياسية ترتكز علىٰ مفهوم «**منطق الدولة**» (the reason of state)[*] بوصفه قاعدة تسترشد بها السياسة. والحق أن ثمة أوجهَ تشابهٍ بين ابن الطقطقىٰ

---

(١١) انظر: الفخري، ص٣٥ وما بعدها، وص ٤٤ وما بعدها، ص٤٨.

(١٢) انظر: السابق، ص٥٥.

(*) [ظهر مصطلح «**منطق الدولة**» في أوربا خلال عصر النهضة، وارتبط مضمونُه ومعناه باسم مكيافيلي (ت ١٥٢٧م)، وإن لم يستخدم المصطلح نفسه. ويُقصد به: «منطق الدولة الخاص بها، والمنفصل عن الأخلاق ... فعندما يقوم السياسيُّ بخطوة لا تتلاءم والفضيلة، لكن من شأنها أن تجلب المنفعة إلىٰ الدولة، فإن هذا يُسمىٰ منطق الدولة». لمزيد من التفاصيل، انظر: عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولىٰ، ٢٠١٥م، ٢/ ١/ ٣١٨ وما بعدها. (**المترجمان**)].

وابن خلدون هي أكثر واقعية وأجلُّ خطرًا. ومع ذلك فإن اهتمام ابن الطقطقىٰ بالسياسة في حدٍّ ذاته، رغم إلحاحه علىٰ الواجبات الدينية والأخلاقية التي ينبغي أن يؤديها الملك المسلم، يتجه شطر دولة الملك (the power-state).

وتجسِّد الخلافةُ الأنموذجَ المثالي للدولة. بيد أن الاهتمام الحقيقي لابن الطقطقىٰ يكمن في الحاكم الفعلي ودولته، في إطار الإمبراطورية العباسية ومع الخضوع لسلطتها نظريًا. وعلىٰ الرغم من أنه حين وصف عهود الخلفاء والسلاطين والأمراء والوزراء والولاة وسياساتهم اقتفىٰ أثر النموذج الذي قدمته التواريخ التي كانت له بمنزلة المصادر، فقد أظهر هذا الاهتمامُ الشديد بكفايتهم ونجاحهم السياسي وجهة نظر محددة ومنزعًا فرديًا لا سبيل إلىٰ إنكارهما. فهل كان أولئك جديرين بالمحافظة علىٰ ممالكهم أو توسيع حدودها، وهل كانوا قادة عسكريين أكفاء، وهل كانت سياستهم جيدةً وفعالة؟ هذه هي الأسئلة التي شغلت من عقل ابن الطقطقىٰ موقعَ الصدارة. والحق أن الفضائل الأخلاقية لا تكمن قيمتها في ذاتها أو فيما تحققه لمن يتحلَّىٰ بها من السعادة والكمال، بقدر ما تكمن في الأغراض السياسية؛ فهي نافعة في الدولة التي نظر إليها ابنُ الطقطقىٰ كما هي في الواقع لا علىٰ الصورة التي أمرت بها الشريعةُ. ويتضح ذلك في الحكم الذي قضىٰ به ابنُ الطقطقىٰ علىٰ بني أمية (وبخاصة معاوية، الذي يرجع إليه الفضلُ علىٰ العموم في تحويل الإمامة إلىٰ مُلْك، فأُنكر عليه ذلك) وبني العباس.

ويؤكد ابنُ الطقطقىٰ الطابع الأخروي الوَرِع الذي اتسمت به دولةُ الإسلام الأولىٰ، وهي دولة الخلفاء الراشدين، موازنًا بدقة بين تقواهم وجريهم علىٰ سَنَن الأولياء، وما عُرفوا به من تقشف من جهة، وانتصارهم العسكري بوصفهم بُناة الإمبراطورية من جهة أخرىٰ(*). ومما مُدح به الأمويون مزجُهم البارع بين

(*) [يُحسن بنا أن نورد هنا نص عبارة ابن الطقطقىٰ التي رام فيها الإعراب عن حقيقة دولة الراشدين، وهي قوله: «واعلم أنها دولةٌ لم تكن من طِرْز دول الدنيا، وهي بالأمور النبوية والأحوال الأخروية أشبه، والحقُّ في هذا أن زيها قد كان زيَّ الأنبياء، وهديها هدي الأولياء، وفتوحها فتوح الملوك الكبار، فأما زيها فهو الخشونة في العيش، والتقلل في المطعم والملبس . . . إلخ». انظر: الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص٧٣ (**المترجمان**)].

الميراث الروحي لأسلافهم والمقدرة السياسية؛ ولهذا خضع لهم الفضلاءُ لأسباب دينية، وإن كان غالب الناس قد أطاعوهم لاعتبارات دنيوية؛ خوفًا من قوتهم، وآخرون أطاعوهم طمعًا في تحصيل مصالحهم الشخصية(١٣).

ويُبرز هذا التفسيرُ بوضوح أن التدبير العملي للحُكْم (effective government) هو المعيار الذي يقيس به ابنُ الطقطقىٰ الدولَ والملوكَ، وأن السياسة الواقعية هي السياسة الناجحة. وعلىٰ النقيض من ذلك أدان ابنُ الطقطقىٰ العباسيين إدانة شديدة؛ لانتهازيتهم وخداعهم، وافتقارهم إلىٰ القوة، والقوة أمر مؤكد. وفي الوقت نفسه وبينما يعترف بعنايتهم بالآداب والعلوم، وحفاوتهم بالشعائر الدينية، فإنه يستنكر عجزهم عن المحافظة علىٰ سلطتهم في الحقبة الأخيرة من تاريخهم(١٤).

---

(١٣) انظر عن الخلفاء الراشدين: السابق، ص١٠٢، وعن الدولة الأموية، ص١٨٧ وما بعدها.
ويصف ابن الطقطقىٰ حكم الأمويين -شأنه في ذلك شأن ابن خلدون- بأنه مزيج من الدين والمُلْك، وهو ما يصدق أيضًا علىٰ العباسيين. ولكن يبدو أنه كان يحترم بني أمية بوصفهم حكامًا ورجال دولة (وقد كانوا مسلمين رغم ذلك كله) أكثر من احترامه للعباسيين الذين لا يمكن أن تُحمل تقواهم علىٰ محمل الجد؛ فهو يتهمهم **«بالمكر والخداع والغدر»**، بسبب معاملتهم لذوي قرباهم من العلويين في المقام الأول. انظر أيضًا الحاشية التالية.

(١٤) السابق، ص٢٠١ وما بعدها. والحق أن هذه الفقرة تُبرز إحدىٰ سمات مؤلِّفنا، الذي بدا متوازنًا غير متحيز في حكمه علىٰ العباسيين. ويبدو أنه قد ساءه ضعفُهم أكثر مما ساءته ممارساتُهم المشينة؛ ذلك أنه يؤكد ما كانوا يعانونه من انحلال وتدهور دفعا بالخلافة العباسية في بغداد إلىٰ نهايتها، إذ فقدت السيطرة وضاعت منها السلطة، وهما الأمران اللذان عُني بهما ابن الطقطقىٰ عناية خاصة بوصفهما من أمارات الحكومة القوية. ويتضح ذلك أيضًا بمطالعة فقرة أخرىٰ (ص٤٢)؛ إذ يقول: «كان ملوك الأطراف مثل ملوك الشام ومصر وصاحب الموصل يحملون إليهم في كل سنة شيئًا علىٰ سبيل الهدية والمصانعة، ويطلبون منهم تقليدًا بولاية بلادهم بحيث يتسلطون بذلك علىٰ رعيتهم، ويُوجبون عليهم طاعتهم بذلك السبب، ولعل الخلفاء قد كانوا يعوِّضون ملوك الأطراف عن هداياهم بما يناسبها أو يفضل عنها، كل ذلك لحفظ الناموس الظاهر، وليكون لهم في البلاد والأطراف السكة والخطبة، حتىٰ صار يُضرب مثلًا لمن له ظاهر الأمر، وليس له من باطنه شيءٌ أن يُقال: قنع فلان من الأمر الفلاني بالسكة والخطبة، يعني قنع منه بالاسم دون الحقيقة، فهذه جمل من أحوال الدولة العباسية».
عن السكة (سك العملات باسم الخليفة) والخطبة (ذكر الخليفة أولًا في خطبة الجمعة) انظر: ما تقدم عن الغزالي، ص٤٣. وخلافًا للفقهاء، يسمي ابنُ الطقطقىٰ هذا الإجراء الشكلي **«ظاهر الأمر»** لا غير، إذ لم يحفل بتأييد وهم السلطة العليا للشريعة.

صفوة القول أننا نجد عند ابن الطقطقىٰ وعيًا سياسيًّا هو وليد الملاحظة والحس التاريخي الذي يفضي بنا مباشرةً إلىٰ ابن خلدون، علىٰ الرغم من أنه ليس بوسعنا أن نرصد أي تأثير سواء أكان مباشرًا أم غير مباشر. وكذلك فإن وجهة ابن الطقطقىٰ مغايرة لوجهة كُتّاب «**مرايا الأمراء**»، وإن شاركهم كثيرًا من آرائهم المتعلِّقة بالسياسة العملية. وقد كانت عناية هؤلاء الكتاب مصروفةً بالكُليَّة إلىٰ المُلك، ويمكن الوقوف علىٰ مصلحة الدولة من جهة تعلقها بمصلحة الملك وقوته الشخصية.

ويعد ابنُ الطقطقىٰ أول مفكر يتناول الدولة بوصفها كيانًا في حد ذاته، وإن لم تكن مستقلةً عن المَلِك الذي كان في تلك الحقبة من التاريخ الإسلامي لا يزال عنصرًا جوهريًّا من عناصر الدولة؛ فالدولة إنما توجد بوصفها موضوعًا للدراسة، ولا يُحكم علىٰ الملك إلا من خلال نهوضه بواجباته المتعلقة بمصالحها العليا.

* ثانيًا- رؤىٰ الأمراء والوزراء والكُتَّاب:

يمكن أن نجمل القول في بعض «**مرايا الأمراء**»، فنذكر أنها خصيصةٌ امتاز بها جنسٌ أدبيٌّ كامل، يُعدُّ جزءًا من الميراث الفارسي الذي ما لبث أن تلاءم مع الطابع الفريد للإسلام. بيد أنه يجب علينا ألا نُغَالي في تقدير أهمية هذه الكتب من حيث صلتها بالأُطروحة الأساسية لهذا الكتاب؛ نظرًا لأصولها [الفارسية التي تنتسب إليها].

وقد عرفت «**مرايا الأمراء**» طريقها إلىٰ الأدب العربي في القرن الثامن الميلادي علىٰ يد ابن المقفع(١٥)، وذلك من خلال ترجمته إلىٰ العربية -عن

---

(١٥) التحق أبو محمد بن المقفع، أحد الفرس الذين اعتنقوا الإسلام، بخدمة ولاة وأمراء بني أمية، ثم دخل في خدمة أبناء علي بن عبد الله بن العباس، وهم [عيسىٰ، وسليمان، وعبد الله]، وهم أعمام أول خليفتين من الخلفاء العباسيين. ويذكر الجهشياري أنه حين استُعمل سفيان بن معاوية علىٰ كرمان مكان المسيح بن الحواري [وكان ابن المقفع يكتب للمسيح]، نجح ابن المقفع في عرقلة هذا التغيير، فاضطغن عليه سفيان، =

البهلوية (وهي الفارسية الوسيطة)- كتابَ «**كليلة ودمنة**» (ذا الأصل الهندي) الذي ذاعت شهرتُهُ، وغيره من المؤلفات ذات النزعة التهذيبية الأخلاقية، فضلًا عما صنَّفه من كتابات أصيلة في هذا المضمار. وكان لهذين الصِّنْفين من المؤلَّفات تأثيرٌ طاغٍ علىٰ ما سُمِّي بـ «**الأدب**» في العربية. وقد جرىٰ ابنُ قتيبة، والجاحظُ، والبيهقيُّ، وصولًا إلىٰ الغزالي وابن عبد ربه الأندلسي= علىٰ تصوير ملوك الفرس الساسانيين بوصفهم المثالَ الذي يتأسَّىٰ به الحكامُ، معتمدين في ذلك علىٰ الترجمات العربية التي قام بها ابنُ المقفع لـ «**مرايا الأمراء الفارسية**».

وعلىٰ الرغم من الأهمية الكبيرة لـ «**مرايا الأمراء**» في دراسة **فن تدبير الحكم** (the art of government) -وإن لم تزل بحاجة إلىٰ درس مُفَصَّلٍ يستوعب قدرًا

= علىٰ نحو أفضىٰ في نهاية المطاف إلىٰ مقتله في ظروف مثيرة للاشمئزاز. انظر الدراسة القيمة التي أعدها دومينيك سورديل (M. Dominique Sourdel) في (*Arabica*, vol. 1 (1954), pp. 307-23,)، والموسومة بـ (La biographie d'lbn al-Muqaffa' d'après les sources anciennes)؛ وهي الدراسة التي تبيِّن علىٰ نحو مقنع أن سفيان تخلَّص من مؤلفنا عن أمر الخليفة المنصور. وكان ابن المقفع آنذاك كاتبًا لعيسىٰ بن علي في البصرة، وبهذه الصفة كتب أمانًا لعبد الله بن علي، فضمَّنه فقرة أغضبت الخليفة المنصور، الذي استعان بعد ذلك بعدوه الشخصي، والي البصرة آنذاك [وهو سفيان بن معاوية]، ليتخلص منه؛ فاستغل سفيان هذه الفرصة التي كان تواقًا إليها. انظر أيضًا: الحاشية رقم ٤٣.

وقد قدم ريختر (G. Richter) في دراسته الأدبية النقدية لكتب «**المرايا**» رصدًا جيدًا للأنواع الأدبية التي تندرج تحتها هذه الكتب. انظر: (*Studien zur Geschichte der älteren Arabischen Fürstenspiegel* (Leipzig, 1932)). غير أن دعواه عن التأثيرات اليونانية الهلينستية لم تزل بحاجة إلىٰ مزيد تحقيق ونظر. وكذلك فإن «**المدينة الفاضلة**» للفارابي لا يمكن قطعًا إدراجها ضمن كتب «**المرايا**»، كما يرىٰ ريختر (ص١٠٧).

[**نقول**: الحق أن ما أورده روزنتال لم يكن هو السبب الوحيد الذي يفسِّر اضطغان سفيان بن معاوية علىٰ ابن المقفع؛ فالجهشياري يضيف إلىٰ هذا السبب سببًا آخر؛ إذ يقول: «وكان سفيان بن معاوية بن يزيد بن المهلب يضطغن علىٰ ابن المقفع أشياء كثيرة؛ منها أنه كان يهزأ به، ويسأله عن الشيء بعد الشيء، فإذا أجاب قال له: أخطأتَ، ويضحك. فلما كَثُر ذلك علىٰ سفيان غضب، فافترىٰ عليه، فقال له ابنُ المقفع: يابن المغتلمة، والله ما اكتفت أُمُّك برجال العراق حتىٰ تعدَّتهم إلىٰ أهل الشام». وتجدر الإشارة أيضًا إلىٰ أن سفيان بن معاوية إنما استُعمل علىٰ نيسابور التي كان يليها قبله المسيح بن الحواري، لا علىٰ كرمان كما ذكر روزنتال. انظر: الجهشياري، كتاب الوزراء والكتاب، تحقيق: مصطفىٰ السقا، وإبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ شلبي، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الذخائر، ٢٠٠٤م، ص١٠٤، ١٠٥. (**المترجمان**)].

ضخمًا من النصوص غير المنشورة في الغالب- فإنها قليلةُ الغَنَاءِ في دراسة **نظرية الحكم** (the theory of government). والحق أن الأمثلة التي عرضنا لها بالدرس والمناقشة في هذا الفصل علىٰ وجه الاختصار تعد من بين أفضل الشواهد الممثِّلة من نوعها، ولا بُدَّ أنها وافيةٌ بغرض هذه الدراسة التمهيدية، وهي تتخذ من سيرة كبار ملوك الفرس ومما أُثر من أخبار عن بلاطهم وسياساتهم نموذجًا يُحتذىٰ. وقد أفضىٰ دمج الحكم المطلق في بنية الإسلام -بتكاليفه الشرعية، وعنايته بأمر الآخرة، وإلحاحه علىٰ المساواة بين المسلمين جميعًا بوصفهم أعضاء في «جماعة المؤمنين»- إلىٰ التخفيف من استبداد الملوك وجعله أكثر قبولًا.

ويرجع الفضل في تصنيف «**المرايا**» في الغالب إلىٰ رجال الدولة والكُتَّاب الذين صقلتهم التجاربُ وحنكتهم الخبراتُ؛ إذ كانوا حراصًا علىٰ إسداء النُّصْح إلىٰ الملوك ووزرائهم -في الحاضر والمستقبل- حول خير السُّبل لإدارة شئون الدولة. فكان المَلِك مركز الاهتمام والشخصية الرئيسة في المشهد السياسي، كما أن مصلحته الخاصة تتطابق مع مصلحة الدولة في الواقع الفعلي، إن لم تكونا متطابقتين من الوجهة النظرية أيضًا. ولا ينبغي أن يخدعنا ما دأبت عليه هذه الكتبُ من الإلحاح الشديد علىٰ العدالة والإنصاف جريًا علىٰ مبادئ الإسلام؛ فنتغاضىٰ عما اشتملت عليه من عنصر راسخ من عناصر الذرائعية، يغض الطَّرْف عن الاغتيال السياسي في ظروف معينة؛ «**رعاية لمصالح الدولة**». ولذا فإن العدالة والإنصاف لا ينبغي أن يُنظر إليهما علىٰ أنهما قيمتان من القيم والأوامر الأخلاقية المطلقة، ولكن علىٰ أنهما من القيم النافعة والضرورية التي تصب في مصلحة الدولة والمَلِك.

والحق أن اهتمام «**المرايا**» بإرساء المبادئ [النظرية] أقلُّ من اهتمامها بفن تدبير الحكم. بيد أن ذلك لا يعني أن النَّصائح العملية التي أسدتها لا تنهض علىٰ أصولٍ دينية أو مبادئ أخلاقية، وإنما يعني أنها ليست نتاج فلسفةٍ سياسيةٍ، أو ثمرة نظرية في الحكم صاغها فيلسوفٌ أو رجلُ دولةٍ. وهذا هو السبب الثاني الذي يفسِّر ما أخذتُ به نفسي من تناول هذه الكتب علىٰ هذا النحو الموجز.

علىٰ أنه إذا كانت كتب «**المرايا**» محدودة الأهمية بالنسبة للفكر السياسي في الإسلام، فإن لها تعلُّقًا به بوصفها تمثِّل خلفيةً للواقعية السياسية التي اتسمت بها ذرائعيةُ ابن الطقطقىٰ، وبوصفها نقيضًا للنزعة التجريبية عند ابن خلدون. ويقوم منهجُ «**المرايا**» علىٰ إيراد الأحاديث والآثار وسوق القصص والنوادر من خلال عبارة عامة أو مَثَل سياسي يلخِّص ما ترشد إليه القصة التي ترد بعده. وتتغيًّا كتبُ المرايا التهذيب بضرب الأمثلة. ويستنبط ابن خلدون -علىٰ نحو ما سيتبين في الفصل التالي- القوانين المحرِّكة للتاريخ والسياسة من خلال ملاحظاته الذاتية وقراءاته الخاصة للتاريخ الإسلامي. وإذا كان قد انتهىٰ إلىٰ الاستنتاجات نفسها التي خَلُص إليها مؤلفو «**المرايا**» أو حتىٰ إلىٰ الصياغات نفسها التي اصطنعوها أو إلىٰ قريبٍ منها، فإن هدفه كان مختلفًا؛ ولهذا السبب وحده، وبقطع النظر عن اعتبارات أخرىٰ أكثر أهمية، فإن «**مقدمة ابن خلدون**» التي وضعها للتاريخ العام الذي صنَّفه مباينةٌ لكتب «**المرايا**».

وثمة اعتبارٌ آخر يفسِّر ما أوليناه لكتب «**المرايا**» من اهتمام؛ وهو أنها مثال حسن لما امتاز به الإسلام من عبقرية تمثلت في القدرة علىٰ التكيُّف والتحول. غير أنها لما كانت معنية بفنِّ تدبير الحكم والواقع السياسي، فإن المزج بين الأفكار والمفاهيم الفارسية والإسلامية يبدو أقل اتساقًا، وأقل براعةً، وأكثر سطحية، أو لعله يبدو لي كذلك علىٰ الأقل، في ضوء بعض الرسائل التي عرضتُ لها بالمناقشة في هذا الكتاب.

ولما كان ابن المقفع هو الذي حدَّد طريقة الكتابة في الأدب الإسلامي عن تقاليد الملوك والحاشية، فإن إيراد بعض الملاحظات ربما كان أمرًا مفيدًا يسهم في إيضاح هذا النمط. ويعد كتاب «**الأدب الصغير**» أكثر أصالةً وأشد إثارةً للاهتمام من كتابه «**الأدب الكبير**»؛ ذلك أنه يتيح لنا معرفة الأساس النظري للنصائح العملية عن السلوك القويم للأمراء وأتباعهم، وهي موضوع كتاب «**الأدب الكبير**». ويمتاز مضمون «**الأدب الصغير**» واتجاهه بالطابع الإسلامي، بالإضافة إلىٰ تأكيده علىٰ الواجبات والمفاهيم الدينية، التي تتخذ موقفًا سلبيًّا من السياسة الدنيوية. يقول ابن المقفع: «فغايةُ الناس وحاجاتُهم

صلاحُ المعاش والمعاد. والسبيلُ إلىٰ دركها العقلُ الصحيح. وأمارةُ صحة العقل اختيارُ الأمور بالبصر»[١٦].

ويجزم ابنُ المقفع -بوصفه مسلمًا صالحًا- بأن العاقل لا ينبغي أن يشغله إلا أمرُ الآخرة، وأن عليه أن يجدَّ في أداء واجباته الدينية لهذه العلة نفسها[١٧]. والمعرفة مهمة، وأن يعلِّم المرء نفسه أولىٰ من أن يعلم غيره، ولا سيما إذا أراد أن ينصب نفسه إمامًا للناس، وأن يكون صاحب ولايةٍ عليهم[١٨] [*]. ولا ريب

---

(١٦) انظر: كتاب الأدب الصغير، تحقيق: أحمد زكي باشا، (الإسكندرية، ١٩١١م)، ص٥.
O. Rescher's translation *Das Kleine Adab-Buch des Ibn el-Moqaffa* (Stuttgart, 1915), pp. Iff.
وينكر ريختر (G. Richter) "Ueber das kleine Adabbuch des Ibn al-Muqaffa' "in *Der Islam*, vol.)
xix (1931 pp. 278-81), تأليف ابن المقفع لهذا الكتاب، وهو الرأي الذي اتبعه فيه جابرييلي (F. Gabrieli)
في بحثه المهم (.L'opere di Ibn al-Muqaffa'" in *RSO*, vol. xi (1931-2), pp. 197-247). ويشبه الكتابُ من الوجهة اللغوية كتاب «**الأدب الكبير**»، وهو الرسالة التي يقال: إنها مختلفة روحيًّا عن «**الأدب الصغير**» تمام الاختلاف. بيد أنني أرىٰ أن نبرته الدينية وتشديده علىٰ «العقل»، و«العاقل»، تتصل اتصالًا وثيقًا برسالة «**الصحابة**»، وهي الحقيقة التي لم يعترض عليها أحدٌ من الباحثين حتىٰ الآن.
ولا يمكن التشكيك في سُنيَّة ابن المقفع إذا حكمنا عليه من خلال مؤلفاته. ويبدو أنه ترك الزندقة حين أصبح يدعىٰ بـ«أبي محمد» بدلًا من «أبي عمرو». والحق أن مانويته لم يكن لها صلة بموته (راجع الحاشية السابقة). وليست إشارة ابن قتيبة في كتابه «**عيون الأخبار**» إلىٰ أدب ابن المقفع -الذي يقصد به، تبعًا لما ذهب إليه ريختر (Richter) (*loc. cit.* pp. 280f.) كتاب «**الأدب الكبير**»- دليلًا حاسمًا علىٰ أن كتاب «**الأدب الصغير**» لم يكن موجودًا في عصره. وكذلك فإن القفطي (ed. Lippert, p. 200) لم يذكر الكتاب، وإن ذكره صاحب «**الفهرست**»، ص١١٨.
وإذا كانت كتابات ابن المقفع المتنوعة قد اعترتها بعضُ التناقضات، فإنها يجب أن تُعزىٰ إلىٰ ما جُبل عليه البشر عمومًا من قصور، وإلىٰ تباين الأغراض في العصور المختلفة، ولكن لا ينبغي تفسير هذه التناقضات بإرجاع هذه الكتابات إلىٰ مؤلف آخر. وقوله: «**صلاح**» و«**معاد**» تعريف سُني صحيح، يشترك فيه الفقهاء والفلاسفة السياسيون، ومؤلفو «**المرايا**».

(١٧) انظر: الأدب الصغير، ص٢١/ ١٠. وقد عبر ابن المقفع عن الفكرة نفسها في رسالته «**في الصحابة**»، تحقيق: محمد كرد علي، في «رسائل البلغاء»، (القاهرة، ١٩٤٦م)، ص١٢٢. (وانظر ما يلي، ص٧٢).

(١٨) انظر: الأدب الصغير، ص٢٣/ ١١.

(*) [يحسن بنا أن نورد نص عبارة ابن المقفع؛ لعدم دقة المؤلِّف في ترجمتها إلىٰ الإنجليزية؛ إذ يقول: «ومَنْ نصب نفسه إمامًا للناس في الدين، فعليه أن يبدأ بتعليم نفسه وتقويمها في السيرة والطُّعمة، والرأي واللفظ والأخدان. فيكون تعليمه بسيرته أبلغَ من تعليمه بلسانه». انظر: الأدب الصغير، ص٢٣. (**المترجمان**)].

أن عقلانية ابن المقفع إنما هي ميراثٌ ورثه عن العصر الذي سبق اعتناقه للإسلام، وهي العقلانية التي وُفِّق إلىٰ مزجها بعقيدته الإسلامية التي تتقد حماسةً.

ولقد أقر ابنُ المقفع بالحقيقة المرة عن السياسة والقيادة السياسية، وهي أن «**ولاية الناس بلاء عظيم**»[19]. وعلىٰ الوالي أن يتحقَّق بأربع خصالٍ إذا أراد للدولة أن تنهض علىٰ أسس متينة وقواعد محكمة؛ فيجب عليه أن يجتهد في تخيُّر وزرائه وعُمَّاله ملتزمًا الحيطة في ذلك، وأن يكون حازمًا في الإشراف علىٰ شئون الدولة والسيطرة عليها، بالمراقبة الدقيقة لعُمَّاله والنظر فيما يتخذونه من إجراءات رسمية، وأن يكون عادلًا في معاقبة المسيء ومكافأة أولئك الذين يُخلصون في خدمة الدولة بما يسدون لها من أعمال صالحة[*]. وأهمُّ هذه الخصال هي الخصلة الأولىٰ؛ لأنه بغير عُمَّال مؤتمنين أكفاء لا يستطيع سلطان أن يحكم إمبراطورية مترامية علىٰ وجه الكفاية؛ ولهذا فمن الضروري أن يكون علىٰ دراية تامة بأعمال وُلاته في كل مكان عن طريق مَنْ يثق بهم[20].

ويقطع ابنُ المقفع بأن الدين هو أفضلُ هبة أنعم الله بها علىٰ خلقه، وأعظمها منفعةً، وأحمدها في كل حكمة، ويؤكد أن أهل المعرفة والحكمة هم أحقُّ الناس بالسُّلطان، وأن العلماء هم أولاهم بالتوجيه وإسداء النصيحة[21]. وهذه الدعوة التي نادىٰ بها ابنُ المقفع نيابةً عن الفقهاء سمةٌ مألوفةٌ تتكرر كثيرًا في كتب «**المرايا**»، كما في مصنفات الفقهاء عن الأحكام السُّلطانية. وتُبرز الطريقةُ التي يسوق بها ابن المقفع هذه الدعوة، مشفوعة بتفسيره الديني للمعرفة والحكمة، التي يُعد من يملكها أولىٰ الناس بتولي السلطة السياسية- رغبتَهُ في التوفيق بين الأنموذج الساساني وأسس الإسلام ومؤسساته الرئيسة.

---

(١٩) الأدب الصغير.

(*) [ونص عبارة ابن المقفع: «وعلىٰ الوالي أربعُ خصالٍ هي أعمدةُ السلطان وأركانُهُ التي بها يقومُ وعليها يثبتُ: الاجتهاد في التخيُّر، والمبالغة في التقدُّم، والتعهد الشديد، والجزاء العتيد». انظر: الأدب الصغير، ص٢٤. (**المترجمان**)].

(٢٠) السابق، ٢٣ وما بعدها/١١. وهذا موضوع متكرر في كل كتب «**المرايا**». وسوف نقف علىٰ أمثلة أخرىٰ فيما يلي، ص٧٦ وما بعدها، وص٨٢.

(٢١) السابق، ص٣٥/١٨. وانظر أيضًا: الأدب الكبير، تحقيق: أحمد زكي باشا، (الإسكندرية، ١٩١٢م)، ص٨ وما بعدها.
=

وكذلك فإن تمييز ابن المقفع الواضح بين الدين والرأي -الذي يعني التفكير المستقل- أمر مثير للاهتمام؛ فالدين يُسلم بالإيمان، والرأي يثبت بالخصومة، فمن جعل الدين خصومة فقد جعل الدين رأيًا، ومن جعل الرأي دينًا فقد صار شارعًا، ومن كان يشرع لنفسه الدين فلا دين له؛ لأنه ينكر بهذا الصنيع صلاحية الوحي. ولا يختلط الدين بالرأي، رغم أن الحدود الفاصلة بينهما ليست واضحةً في الغالب[٢٢].

ومن البدهي أن يُشيد ابنُ المقفع بفضيلة العدالة. ولكن يجدر بنا أن نلاحظ أنه يعتقد أنه ليس بوسع أحد أن يدعي إخلاص الرعية له وامتثالهم أوامره إلا الملوك العادلون[٢٣].

هذه الأفكار العامة تُكمِّلها النصائحُ والتأملاتُ المتصلة بواجبات وخصال السلاطين، وأتباعهم، وعُمَّالهم، ورعاياهم. وتشغل هذه الموضوعات الجزء الأكبر من كتابي «**الأدب الصغير**»، و«**الأدب الكبير**» كليهما، وهي تشكِّل المضامين الأساسية لكتب «**المرايا**» قاطبة. ولما كان كتاب «**الأدب الكبير**» في مجموعه أكثر ذرائعية وواقعية، فربما أمكن أن نستقي منه بعض الصور الإيضاحية؛ إذ ينصح ابنُ المقفع الوالي بأن يلتمس رضا ربه، ورضا سلطانه، إن كان ثمة سلطانٌ فوقه، ورضا الصالحين ممن يلي أمرهم من الرعية؛ ذلك أن إرضاء جميع الناس غايةٌ لا تُدرك[٢٤]. ثم يحضه لا علىٰ حسن اختيار الولاة والعمال فحسب، كما في «**الأدب الصغير**»، وإنما علىٰ حسن اختيار بطانته وأصفيائه وخُلطائه أيضًا، ممن ينبغي أن يكونوا من «**أهل الدين والمروءة**». ثم ينصح السلطان بأن يلتمس مشورة أهل الرأي والحكمة وأن يُصغي إليها جيدًا، وأن يعوِّد نفسه الصبر علىٰ الاستماع إلىٰ آراء ذوي الفضيلة والبصيرة، حتىٰ

= O. Rescher, "Das Kitab 'el-adab elkebir' des Ibn el-Moqaffa'" in *MSOS*, vol. xx (1917), p. 39.

(٢٢) السابق، ص٣٧/١٩. ويظهر ابنُ المقفع نفسه علىٰ أنه مسلم صالح لا بتمييزه بين مصادر الدين والرأي فحسب، وإنما بجعل الشريعة جزءًا عضويًّا من الدين.

(٢٣) السابق، ص٤١/٢١.

(٢٤) انظر: الأدب الكبير، ١٢/٤١.

لو تعارضت آراؤهم ونصائحهم مع آرائه ومقاصده[٢٥]. وينبغي أن يباشر السلطان بنفسه جسيم أمور الدولة ابتغاء المحافظة علىٰ سلطته، كما يجب عليه أن يحذر من الإفراط في استخدام قوته[٢٦].

ولم يغفل ابن المقفع قطُّ فيما ندب إليه من الإذعان لأمر الدين عن أمر القوة والدور الذي تنهض به في السياسة؛ ولذا فهو يفرِّق بين ثلاثة أنواع من المُلْك:

أولها: الملك الذي يستند إلىٰ الدين، وهو أفضل الثلاثة وأصحُّها؛ لأنه يعطي الرعية ما لهم ويأخذ منهم في المقابل ما عليهم من واجبات تُجاه الدولة؛ إذعانًا لمطالب الدين.

وثانيها: المُلْك الذي هو ثمرةُ الحَزْم[٢٧]، وهو ملك راسخُ الأركان وذو سلطة مستقرة، ولكنه لا يسلم من الطَّعْن والتسخط[٢٨].

وأما ثالثها: فهو ملك الهوىٰ[٢٩]، وهو لا يعدو أن يكون لَعِبَ ساعةٍ ودمارَ دهرٍ[٣٠].

ويختتم ابن المقفع مناقشته لقواعد السلوك التي ينبغي علىٰ السلطان مراعاتها بتعليق مفاده أن السلطان إذا أراد النجاح فإن عليه أن يمزج قوته بالشعبية، حتىٰ يمكنه الركون إلىٰ الخضوع الطوعي لرعيته والحصول علىٰ تأييدهم[٣١].

---

(٢٥) انظر: الأدب الكبير، ص١٥/ ٤٢، وراجع أيضًا: رسالة «**في الصحابة**»، ص١٢٩- ١٣١.

(٢٦) انظر: السابق، ص١٨/ ٤٣.

(٢٧) انظر: السابق، ص١٩.

(٢٨) انظر: السابق.

(٢٩) انظر: السابق.

(٣٠) للوقوف علىٰ النص بتمامه، انظر: السابق، ص١٨/ ٤٤.

(٣١) انظر: السابق، ص٢٩/ ٤٧.

[نقول: ونص عبارة ابن المقفع هي: «جُمَاع ما يحتاج إليه الوالي من أمر الدنيا رأيان: رأيٌ يقوي به سلطانه، ورأي يُزيِّنه في الناس. ورأي القوة أحقُّهما بالتبدية وأولاهما بالأثرة. ورأي التزيين أحضرهما =

والحق أن آراء ابن المقفع في السياسة كما انتقيناها من «**مراياه**» لا تقدِّم لنا نظريةً معتبرة أو بناءً منهجيًا كليًّا؛ فهي تأملاتٌ لا رابط بينها فاض بها عقلٌ دينيٌّ شغله فنُّ الحكم، أو ذهب إليها كاتبٌ للولاة والنبلاء، كانت لديه رؤيةٌ لتدبير شئون الدولة، وآراء نيِّرة لإدارتها بكفاءة. ونراه هنا يُلبس أفكاره زيًّا أدبيًّا، يقتبسه من حضارة أخرىٰ، وإن أجرىٰ عليه بعض التعديل.

وقد ترك لنا ابنُ المقفع رسالةً أخرىٰ من نوع مختلف، وهي رسالة «**الصحابة**»[٣٢]، التي تتناول جملة من القضايا التي حظيت بعناية لا مزيد عليها من حيث وحدة الاهتمامات الدينية والسياسية في الإسلام، وهي الوحدة التي نبهت عليها آنفًا. فمن هذه القضايا تأديبُ الجيش -وهي سمةٌ جديدةٌ [اكتسبتها «**المرايا**»]- ومسئوليةُ الخليفة عن صياغة قانون موحد وتطبيقه علىٰ الدولة برُمَّتها. ولأسباب تتعلق بالأمن والكفاية، أشار ابنُ المقفع علىٰ الخليفة -لا بناءً علىٰ طلب منه فيما نحسب- «أن يكتب لهم أمانًا معروفًا بليغًا وجيزًا محيطًا بكل شيء، يجب أن يعملوا فيه أو يكفوا عنه، بالغًا في الحجة، قاصرًا عن الغلو، يحفظه رؤساؤهم حتىٰ يقودوا به دهماءهم، ويتعهدوا به منهم مَنْ لا يُؤبَهُ له من عرض الناس، حتىٰ يكون ذلك لرأيهم صلاحًا، وعلىٰ مَنْ سواهم حجة، وعند الله عذرًا»[٣٣].

= حلاوةً وأكثرهما أعوانًا. مع أن القوة من الزينة، والزينة من القوة. ولكن الأمر يُنسب إلىٰ معظمه وأصله». انظر: الأدب الكبير، ص٢٩. (**المترجمان**)].

(٣٢) وقد ناقش هذه الرسالة جوايتاين (S. D. Goitein) في دراسة بعنوان "A Turning Point in the History of the Muslim State (apropos of Ibn al-Muqaffa's Kitab as-Sahaba)"، والمنشورة في (*Islamic Culture*, vol. XXIII (1949)).

(٣٣) تستند ترجمتنا لكلمة «**أمان**» بالكلمة الإنجليزية (charter) (في حين يترجمها البروفيسور جوايتاين (Goitein) إلىٰ (catechism)= إلىٰ المعنىٰ المألوف لكلمة «أمانة» (trust)، وتومئ إلىٰ العلاقة بين الخليفة وجيشه بوصفها علاقة ثقة متبادلة. ويجب أن يُفهم الأمان -مستصحبين قوله: «قاصرًا عن الغلو»، والمعنىٰ المألوف للسلوك الآمن (safe-conduct)- بوصفه أوامر ألزم بها الخليفةُ جيشه، لحملهم علىٰ التزام حدود الشريعة، ومنعهم من انتهاك مطالبها، كما يوضِّح السياق (رسالة في الصحابة، ص١١٩ وما بعدها). ولعل الربط بين هذا «**الأمان**» والأمان الذي كتبه ابنُ المقفع فأثار به غضب الخليفة (انظر: الحاشية رقم ١٥) ضربٌ من الخيال الجامح. ومهما يكن من شيء، فإن =

والحق أن الباعث علىٰ إسداء ابن المقفع هذه النصيحةَ هو إدراكه المتبصِّر لحاجة الدولة العباسية حديثةِ النشأة إلىٰ جيش من المسلمين المؤهلين يمتاز بالكفاءة والانضباط. وقد قام الخراسانيون مقام أهل الشام في العصر الأموي، ويتضح من وصف ابن المقفع لطاعتهم العمياء المطلقة أن توجيههم كان أمرًا ضروريًّا لتحقيق التناغم بين سلوكهم وآرائهم من جهة والمصالح العليا للدولة والأسرة العباسية من جهة أخرىٰ، تبعًا لمطالب الشريعة في السلم والحرب. ويجب تعهدهم بتعلُّم الكتاب والتفقُّهِ في السُّنة، وأن تظهر فيهم الأمانة والعفة والحزم والتواضع. ويجب أن تُجرىٰ عليهم الرواتبُ والمؤن وأنصبتُهم من غنائم الحرب، ولما كان أمير المؤمنين منوطًا به النظر في مصلحتهم، فلا يجب أن يخفىٰ عليه شيءٌ من تاريخهم أو أحوالهم، أو باطن أمرهم في خراسان[٣٤].

والحقُّ أن ما ذهب إليه ابنُ المقفع من أن الخليفة ينبغي أن يكتب كتابًا مستوعبًا لأحكام الشريعة في مملكته يعد أمرًا أعظم أهمية وأجل خطرًا من مناشدته إصدار مثل ذلك الأمان المتعلِّق بالجيش. وينبغي أن يُنظر إلىٰ إلحاحه علىٰ اجتهاد الخليفة في القضايا التي لم يرد بشأنها نصٌّ في القرآن والسُّنة، ولا يمكن استنباط حكمها مما ترشد إليه السوابق؛ أقول: ينبغي أن ينظر إلىٰ ذلك في ضوء الخلافات التي انتشرت في عصره وموقفه منها.

يقرر ابنُ المقفع ابتداءً أن الله جعل قوام الناس وصلاح معاشهم ومعادهم في خلتين هما الدين والعقل، وإن كان الدين يأتي في المحل الأول؛ لأن الوحي نزل به؛ ولهذا فإن المعتقدات الدينية الثابتة يجب أن تكون الأساس الذي يستند إليه كلُّ نظر عقلي (وهو المعروف [في المصطلح الإسلامي] بالرأي)، وليس ذلك

= المصطلحات التي يصطنعها ابنُ المقفع تثير بعض الإشكاليات؛ إذ لا بد أنه تأثر فيها بأصوله الفارسية. زد علىٰ ذلك أن هذه المصطلحات ربما لم تكن قد اكتسبت بعدُ تلك الدلالات التشريعية علىٰ نحو ما آل إليه الأمر فيما تلا ذلك من عصور. فمن ذلك مثلًا أن مصطلح **«الرأي»** يبدو في كثير من الشواهد التي ورد فيها وكأنه صنو لمصطلح **«العقل»**، بالمعنىٰ الذي يُستخدم به هذا الأخير في رسالة **«الأدب الصغير»**، أي بدلالته القرآنية، لا بوصفه العقل المستقل الذي يُخضع الدين للدليل العقلي.

(٣٤) انظر: رسالة في الصحابة، ص١٢٣ وما بعدها. وتؤكد كتب **«المرايا»** جميعها ضرورة أداء رواتب الجند بانتظام، واعتداد ذلك شرطًا أساسيًّا يضمن خدمة الجند علىٰ وجه الكفاية والإخلاص.

إلا للولاة القائمين علىٰ الحُكْم[٣٥]. ويحث ابنُ المقفع الخليفة علىٰ أن يقضي في كل قضية برأيه الذي يلهمه اللهُ إياه[٣٦]. فالخليفة إذن تُخوَّل له سلطةُ استخدام حُكْمه للفصل في القضايا وفي سنِّ القوانين علىٰ نحو يوافق القرآن والسُّنة حين لا يجد أثرًا موثوقًا[٣٧]. وينتقد ابنُ المقفع استعمال القياس انتقادًا شديدًا، فيقصره علىٰ الحالات التي يفضي فيها إلىٰ المحاسن[*]، ومع ذلك فإن الخليفة يتعيَّن عليه أن يفتش بعناية عن السوابق التي استقرت بفضل القياس.

وقد استولت الحيرةُ علىٰ ابن المقفع بسبب تلك الاختلافات الهائلة في تطبيق الأحكام الفقهية، بين الأمصار كالعراق وسوريا، وبين المدن كالبصرة والكوفة، بل بين قلب مدينة الكوفة وضواحيها البعيدة، فإذا كان يُستحل في ناحية منها ما يحرُم في ناحية أخرىٰ، فإن ذلك لا يثمر غير الفوضىٰ [التشريعية]. ومن أجل هذا السبب، ينصح ابنُ المقفع الخليفة بأن يشفع الأمان الذي منحه للجيش بآخر يخص القضاة. وهذا هو معنىٰ «**الكتاب**»، أو بالأحرىٰ «**القانون**» الذي أعرب مؤلِّفُنا فيه عما يرجوه من «**أن يجعل الله هذه الأحكام المختلطة الصواب بالخطأ حكمًا واحدًا صوابًا**»[٣٨]. فالحاجة هنا إلىٰ ما يقضي به الخليفة من رأي

---

(٣٥) انظر: رسالة في الصحابة، ص١٢١/١٢٢. فقول ابن المقفع: «**صلاح المعاش والمعاد**» يُترجم إلىٰ «**انتظام أمر الحياة الدنيا والآخرة**» (The good order of this life and of the hereafter)، لا بالمعنىٰ الدارج لكلمة «المعاش» (livelihood) (الرزق)، بل بوصفها مماثلة لكلمة «**الدنيا**». والدين يأتي من الله من خلال تنزيل يكون رسوله هو الواسطة فيه. وانظر أيضًا حول مدىٰ التماثل بين هذه الرسالة والقسم الأول من رسالة «**الأدب الصغير**» الحاشية رقم (١٦).

(٣٦) انظر: رسالة في الصحابة، ص١٢٧.

(٣٧) انظر: السابق، ص١٢١. ويتناول البروفيسور جوزيف شاخت (J. Schacht) في كتابه «**أصول الفقه المحمدي**» (The Origins of Muhammadan Jurisprudence) (Oxford, 1953) الجوانب القانونية لرسالة «**الصحابة**» (see pp. 58f., 95 and 102)، ويعرِّف الأثر بأنه «**السابقة الموثوق بها**»، بوصفها مرادفةً للسُّنة من الوجهة العملية.

(*) [يقول ابن المقفع: «فإن مَنْ أراد أن يلزم القياس ولا يفارقه أبدًا في أمر الدين والحكم، وقع في الورطات، ومضىٰ علىٰ الشبهات، وغمض علىٰ القبيح الذي يعرفه ويبصره، فأبىٰ أن يتركه كراهة ترك القياس». رسالة في الصحابة، ص٣١٧. (**المترجمان**)].

(٣٨) انظر: السابق، ص١٢٧. ويذكر البروفيسور شاخت (loc. cit. p. 95) أن الخلفاء المتعاقبين كان يجب عليهم تنقيح هذا القانون. وهو الرأي نفسه الذي ذهب إليه البروفيسور جوايتاين (Goitein) =

أشدُّ مما مضىٰ، ولا سيما حين جرىٰ العلماء المختلفون علىٰ تطبيق أحكام متباينة؛ لعدم وجود اتفاق بين السلف بشأنها.

وليس من اليسير أن نقطع بأن الاعتبارات العملية وحدها أو الإشفاق علىٰ الإسلام وشريعته، أو ربما هما معًا، هي التي شجعت ابن المقفع علىٰ أن ينصح الخليفة باستخدام سلطته، وأن يتصرف بوصفه مشرِّعًا، علىٰ نحو ما جرت عليه الممارسةُ الإدارية الفارسية[٣٩]. ولقد يسعنا القولُ بأن الاعتبار الإسلامي هو الذي حمله علىٰ ذلك، إذا تذكرنا أن ما ارتآه هو بالضبط ما دعا إليه الفقهاءُ السُّنة بعد ذلك بقرون بوصفه أحد المؤهلات الجوهرية للخليفة، ونعني بذلك صفة الاجتهاد. وإصرار ابن المقفع علىٰ أن الخليفة ينبغي أن يمتثل للشريعة علىٰ ما كانت عليه في عصره، يشير إلىٰ الاتجاه نفسه، وكذلك رأيه حول الحدود الموضوعة لطاعة المسلمين لأمير المؤمنين. فعلىٰ الرغم من أن الخليفة يجسِّد السلطة العليا، فلا تجب طاعته أبدًا إذا أمر بمعصية الله وحاول أن يفرض عقوبات لا تنص عليها الشريعة. وهو ملزم بأن يؤدي العبادات الأساسية التي يؤديها المسلمون جميعًا (كالصلاة والصيام والحج)، وأن يفرض العقوبات المنصوص عليها شرعًا، وألا يبيح ما حرَّم الله أو يحرم ما أحله[٤٠]. وينبغي أن يكون الاعتبار الأساسي الذي يراعيه دائمًا في نشاطه التشريعي هو «**المصلحة المحققة**»[٤١]، وينبغي عليه أن يتغيّا إحياء سُنة النبي ﷺ والخلفاء الراشدين (أئمة

= (loc. cit. p,128). بيد أنني أعتقد أن النص الذي بنىٰ عليه كلا العالمين تفسيرهما نصٌّ معيب، علىٰ نحو ما نقلناه من رسالة «**الصحابة**»، ص١٢٧، السطر الخامس «**ثم يكون ذلك من إمام آخر آخر الدهر إن شاء الله**». فالألفاظ الخمسة الأخيرة لا معنىٰ لها إلا «**في نهاية الدهر إن شاء الله**»، فهي تومئ إذن إلىٰ زمن المهدي. ويوحي ذلك باستمرار اتخاذ الخليفة التدابير التشريعية التي يقتضيها الاختلاط والاختلاف القائم. ويبدو أن قوله «**من إمام آخر**» قد حُرِّف، ولكن حتىٰ لو كانت مفردات النص الأصلي لها نفس المعنىٰ (بناء الجملة الذي لا أفهمه)، فإنها لا تكاد تنطوي علىٰ معنىٰ التنقيح التشريعي من قبل الخلفاء المتعاقبين، في ضوء نهاية الجملة. انظر الحاشية التالية.

(٣٩) هذا هو رأي البروفيسور شاخت (Schacht) (loc. cit. p,95). فهو يفهم قول ابن المقفع «**شيء مأثور عن السلف**» علىٰ أنه «**السوابق المحلية**».

(٤٠) انظر: رسالة في الصحابة، ص١٢٠.

(٤١) «**معروف مستحسن**»، إذا كان يستخدم هنا بمعناه القانوني.

الهدىٰ)[٤٢] في مسائل القانون الجنائي والقانون الخاص، معوِّلًا في ذلك كله علىٰ أهل المشورة من الفقهاء.

وفي هذا الصدد، تتفق رسالة «**الصحابة**» لابن المقفع مع رسالتيه «**الأدب الصغير**»، و«**الأدب الكبير**»؛ إذ تشتمل علىٰ نصح الحاكم بأن يحسن اختيار صحابته وبطانته ونُصحائه وعماله، علىٰ نحو ما يوحي عنوانُ الرسالة. ومن المحقق أن كتب «**المرايا**» أيضًا قد تناولت هذا الموضوع بإسهاب تناولًا مشفوعًا بالقصص والنوادر؛ بغية تأكيد الدرس المستفاد. بيد أن ابن المقفع لا يُوصي الخليفة بطائفة محددة أو ضرب بعينه من الأشخاص يمكن أن يختار من بينهم أصحابه وأعوانه المقربين إلا في هذه الرسالة؛ ذلك أنه [أي: ابن المقفع] كان يؤيد بقوة فكرة ارتباط الأشراف العرب بكرسي الحكم والحكومة ارتباطًا وثيقًا، وكان يُوصي بمنح أقارب أمير المؤمنين وظائف الدولة (ولا سيما العلويين الذين التحق بخدمتهم). علىٰ أن مثل هذه الدعوة ما كان لها أن تُكسبه أي أنصار، بل الراجح أن رسالة «**الصحابة**» أسهمت في خيبة مسعاه ومقتله[٤٣].

---

(٤٢) انظر: رسالة في الصحابة، ص١٢٦. ويستخدم ابنُ المقفع مصطلح «أئمة الهدىٰ»، لا مصطلح «الخلفاء الراشدين» المتأخر الذي لم يكن قد استُخدم بعد.

(٤٣) انظر: M. Sourdel (*Arabica*, 1 (1954), pp. 307-23). وراجع أيضًا: الحاشية رقم (١٥). وقد أكدت رسالةُ «**الصحابة**» الأهمية الكبيرة للأصحاب، ص١٢٩ وما بعدها؛ فهم أعوانُ الخليفة علىٰ رأيه، ص١٢٩. ويرشّح ابن المقفع الأقارب لمناصب الوزراء والولاة والخطباء (ص ١٢٥)، ويحذِّر من منح الكُتَّاب والحُجَّاب سلطةً مطلقة (ص ١٣٠)، كما يذكِّر الخليفة بأمر أهل بيته وبني أبيه وبني علي وبني العباس؛ [فإن فيهم رجالًا لو مُتِّعوا بجسام الأمور والأعمال سدوا وجوهًا، وكانوا عدة لأخرىٰ] (ص ١٣١)، ويدعو إلىٰ العناية بتقويم آداب الناس وطرائقهم؛ إذ يعتقد أنه بغير هذا التقويم لا يكون ثمة شرفٌ ولا قضاء. وشرف النسب خصلة ضرورية في أصحاب الخليفة. والنجدة والحسب والعفاف خصال تسمو بصاحبها من رتبة الجند إلىٰ رتبة أصحاب الخليفة. والمعرفة الدينية التي يمتاز بها الفقهاء تجعلهم جديرين بنيل هذه المرتبة، جنبًا إلىٰ جنب مع أشراف العرب. ومن بين هذه الطائفة الأخيرة يفكر ابن المقفع في المقام الأول في مواليه، أعمام الخليفة العلويين [أبناء علي بن عبد الله بن عباس]. ومن بين أولئك المختارين علىٰ وجه التحديد من الخواص بوصفهم أصحاب الخليفة ومستشاريه أهلُ الدين والعقول، أي: الفقهاء، الذين لا يصلح أمرهم إلا بفضل الإمام (ص ١٣٤). علىٰ أن الخليفة يحتاج بالإضافة إلىٰ أصحابه ومستشاريه المقربين إلىٰ دعم واسع النطاق بين رعاياه؛ إذ يجب أن يكون لديه ابتداءً جيش يمكن التعويل عليه من الخراسانيين، ثم تأتي المدينتان الكبيرتان البصرة والكوفة =

وبعد مرور جيل واحد من وفاة ابن المقفع، صنَّف أبو يوسف (ت ١٨٢هـ)، عن أمر الخليفة هارون الرشيد، كتابًا جامعًا في جباية الخراج، وهو أشبه بدليل قانوني فني صدَّره بموعظة جليلة؛ إذ يذكِّر الخليفة -وهو في أوج سلطانه المطلق- بأن الله قد قلَّده أمرًا عظيمًا يستوجب أن يُحسن رعاية مَنْ استرعاه اللهُ أمرَهم، وأنَّ عليه أن يُؤثر أمر الآخرة علىٰ أمر الدنيا التي قُلِّد أمرها، وأن يحكم بالعدل متوسلًا في ذلك بالقوة التي امتنَّ اللهُ عليه بها. ومن واجبه أيضًا أن يحفظ ما استحفظه اللهُ، وأن يرعىٰ ما استرعاه اللهُ، وأن يطيع أمر الله حتىٰ تبذل له الرعيةُ طاعتها، وكما يجب عليه امتثال أوامر الله، فإن عليه أيضًا أن يرقب مدىٰ وفاء المؤمنين بها ممن استعمله اللهُ عليهم[٤٤]. ويسوق أبو يوسف سلسلة طويلة

= (حيث يتعيَّن عليه أن يخلط العرب والفرس معًا)، ثم العراق والشام والحجاز ....إلخ. وربما لا يكون من قبيل المصادفة أن المنصور أوصىٰ ابنه [المهدي] في وصيته بذات الطائفتين (الأقارب والخراسانيين) متأسِّيًا في ذلك بعمر ومعاوية، انظر: Albert Dietrich, "Das politische Testament des zweiten 'Abbasidenkalifen al-Mansur" in Der Islam, vol. xxx (1952), pp. 133-65)، حيث أورد ما لدىٰ الطبري من نصوص هذه الوصية (٣/ ٤٤٣) وناقشها. وتعكس هذه الوصايا المحددة أوضاع عصره، في حين أن النصيحة بأن يؤدي رواتب الجند بانتظام، وأن يكون مسلمًا صالحًا بإمضاء ما افترضه الله من حدود، وأن يدافع عن الدين ضد أهل البدع والأهواء ... إلخ، ربما ترجع إلىٰ وصايا سابقة.

ولا ريب أن المشابه بين نصيحة ابن المقفع للخليفة المنصور ونصيحة الأخير لابنه [المهدي] أمر لافتٌ للنظر؛ ولا سيما أن الرواية الثالثة التي أوردها الطبري ترجع إلىٰ رواية إسحاق بن عيسىٰ بن علي عن أبيه الذي كان مولىٰ ابن المقفع. فلئن كان المنصور قد أخذ نصيحة ابن المقفع مأخذ الجد فإن عنصر المفارقة يتخلل النهاية الدرامية التي آلت إليها حياة ابن المقفع.

ويرىٰ البروفيسور جوايتاين (Goitein) (*loc, cit*. p. 128) أن ابن المقفع كان يروم تأسيس دولة تسيطر علىٰ الدين والتشريع، بيد أن المذهب السُّني (orthodoxy) كانت له الهيمنة، الأمر الذي أفضىٰ إلىٰ أن الشريعة ظلت نظرية إلىٰ حدٍّ بعيد، في حين أن الدولة طورت سلطة علمانية خاصة بها. وبينما لا يمكن النزاع في صحة هذا الرأي في عالم السياسة العملية، فإني يعتريني الشكُّ في صواب الفصل بين «الديني» و«العلماني»، وأؤكد مرة ثانية علىٰ الوحدة الداخلية لكافة مجالات الحياة في الدولة الإسلامية في ظل الخضوع للخليفة (من الناحية النظرية علىٰ أية حال). لقد كانت النظريةُ -كما تقدمتُ الإشارةُ في هذا الكتاب- واقعية وشرعية، لا في كتابات الفقهاء فحسب، ولكن في التصريحات الرسمية للخلفاء والأمراء والسلاطين.

(٤٤) انظر: كتاب الخراج، ص٢ وما بعدها. ترجمه إلىٰ الفرنسية إي فاجنان (E. Fagnan) بعنوان (*Le Livre d'Impot Foncier*) (Algiers, 1915). وقد وُلد أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم سنة =

من الأحاديث التي تُبيِّن الخصال الواجب توافرها في كل خليفة صالح ورع، ولا يتخطىٰ -خلافًا لمؤلِّفي «**مرايا الأمراء**»- حدودَ الموروث الإسلامي.

فإذا رجعنا إلىٰ كتب «**المرايا**» ألفينا مثالًا حسنًا لهذا الجنس الأدبي تجسِّده تلك الرسالةُ التي أرسلها صاحبُ كتاب «**بغداد**» أحمد بن أبي طاهر طيفور(٤٥) إلىٰ ابنه، الذي عُيِّن واليًا علىٰ ديار ربيعة في الجزيرة الفراتية، في إبان عهد الخليفة المأمون [ح ١٩٨- ٢١٨هـ]؛ إذ يوصيه بأن يلزم جادَّة الشريعة، وأن يقيم العدل فيمن استرعاه اللهُ أمرهم، وأن يواظب علىٰ أداء الفرائض الدينية؛ كالصلوات الخمس، وأن يعرف كتاب الله، وأن يحكم علىٰ وفق ما جاء به من أوامر، وأن يلتزم ما وردت به سنةُ النبي ﷺ؛ ذلك أن مَنْ يتقلَّد شيئًا من الولايات هو مسلم في المقام الأول؛ وبوصفه مؤمنًا فإن عليه أن يتغيَّا التقرب من الله بمعرفته وطاعته. ولا ريب في أن مساعدة الآخرين علىٰ زيادة المعرفة بالله والفوز في المعاد تُفضي إلىٰ توطيد مركزه وتقوية سلطانه. وهذا مزيج فريدٌ من العناية ببركات الدين وواجباته والذرائعية المتصلة بهيبة السلطان وتوقيره.

ويدعو الأبُ إلىٰ القصد في الأمور كلها؛ ذلك أن قوام الدين والسُّنن الهادية بالاقتصاد. بيد أنه إذا تعلَّق الأمر بالتقوىٰ وطلب الآخرة، فإنه لا غاية [للاستكثار من البر والسعي له]؛ إذ ليس ثمة حدٌّ ينتهي إليه التقربُ من الله(٤٦). وأما قوله: «**فالتمس إليه الوسيلة في الأمور كلها، تَسْتَدِمْ به النعمةَ عليك**»، وقوله: «**اعلم أن المُلك لله، يُعطيه مَنْ يشاء، وينزعه ممن يشاء**»، فيُبرزان مدىٰ

= ١١٣هـ/ ٧٣١م، وتوفي سنة ١٨٢هـ/ ٧٩٨م. ويصف جولد تسيهر (Goldziher) (*Muhammedanische Studien*, vol. 11, p. 67) كتاب الخراج بأنه «**ضربٌ من الوصايا**». ويذكر جوزيف شاخت (J. Schacht) (*EI*, new edition, vol. 1, p. 3) أن هارون الرشيد خلع علىٰ أبي يوسف لقب «**قاضي القضاة**»، وهو أول من لُقِّب بذلك في تاريخ الإسلام.

(٤٥) نشر هذا الكتاب وترجمه هـ كيلر (H. Keller) (Leipzig, 1908). وانظر أيضًا: (G. Richter, loc. cit. pp. 80 ff.)

(٤٦) انظر: كتاب بغداد، ص٣٨ وما بعدها/ ١٨. ويعتقد ريختر (Richter) (loc. Cit. p,94) أن كلمة «**الاقتصاد**» تومئ إلىٰ الوسط الأرسطي.

تقوىٰ الكاتب والعمق الديني لمفهوم الحكم الذي يحاول أن ينقله إلىٰ ابنه[٤٧]. ومما يتسق تمامًا مع هذه الوجهة تلك النصيحة المألوفة التي أسداها إليه، وهي قوله: «**وأكثر مشاورة الفقهاء**»[٤٨].

ثم يوصي ابنه مرة أخرىٰ بالرأفة بمن استرعاه اللهُ أمرهم من رعيته وإحسان العطاء لهم، ثم يقدم له نصيحة مفيدة بخصوص جباية الخراج والجزية[٤٩]. وتنتهي الرسالة بتكرار النصيحة التي نصحه بها في البداية: «[ثم اعتصم في أحوالك كلها بأمر الله، والوقوف عند محبته]، والعمل بشريعته وسنته»، ويطلب إليه أن يتفهَّم كتابه إليه، وأن يكثر النظر فيه والعمل به، بوصفه مسلمًا صالحًا[٥٠].

وأما مؤلِّفنا التالي فهو الجاحظ صاحب كتاب «**التاج**»، أو لعله لمؤلِّف آخر[٥١]. ولعل هذا الكتاب هو أوسع كتب «**المرايا**» شهرةً في إبان القرن التاسع الميلادي، والمثال النموذجي في هذا الباب. وعلىٰ الرغم من أنه معقودٌ في الأساس

---

(٤٧) انظر: كتاب بغداد، ص٣٩/١٨، ص٤١/١٩.

(٤٨) السابق، ص٤٤/٢١، ص٥٢/٢٤.

(٤٩) السابق، ص٤٦ وما بعدها/٢٢. ولعل ذلك يذكِّرنا بكتاب «الخراج» لأبي يوسف.

(٥٠) السابق، ص٥٢ وما بعدها/٢٤.

(٥١) تحقيق: أحمد زكي باشا (القاهرة، ١٩١٤م)، وقد ترجمه إلىٰ الفرنسية ترجمةً مشفوعة بمقدمة وتعليقات شارل بلا (Ch. Pellat)، (Le Livre de la couronne, Paris,1954). وأما الجاحظُ فقد وُلِد في البصرة سنة ١٥٠هـ/ ٧٦٧-٧٦٨م، وتوفي بها سنة ٢٥٥هـ/ ٨٦٨- ٨٦٩م. ولعله كان أنبه أدباء البصرة علىٰ كثرتهم وشهرتهم. ولقد كان أديبًا واسع الثقافة، كما كان واحدًا من كبار ممثِّلي المعتزلة في البصرة وفي بلاط الخليفة المأمون. انظر: شارل بلا (Pellat, introduction, pp. 12ff.,)، ودراسته الممتازة (وهي المثال في بابها): (*Le Milieu Basrien et la Formation de Gahiz, Paris, 1953*). وعن مذهب الجاحظ الإنساني انظر: (*ibid.* pp. ixf. and 63 ff). (وإلىٰ أن تتهيأ لنا مثل هذه الدراسات النقدية لحياة كبار المؤلفين المسلمين وأعمالهم وخلفياتهم، ناهيك عن النشرات المحققة لأعمالهم، فإن الدراسات الاستقصائية كدراستنا هذه، ينبغي أن تبقىٰ وصفية بالدرجة الأولىٰ). ويقرِّر شارل بلا (Pellat) وريختر (Rescher) أن الكتاب من تأليف الجاحظ، خلافًا لجابرييلي (Gabrieli)، وكريستنسن (Christensen). وقد أهدىٰ الجاحظُ كتابه للأمير الفتح بن خاقان وزير الخليفة المتوكل. وكلاهما -أي: الخليفة ووزيره- توفي سنة ٨٦١هـ؛ ومن هنا فإن بلا (Pellat) يعتقد أن تاريخ تأليف الكتاب يقع بين سنتي ٨٤٧- ٨٦١هـ. وربما يكون المؤلف الحقيقي للكتاب هو محمد بن الحارث، ذلكم الفارسي الذي كان يكتب عربية فقيرة. =

للحديث عن آداب البلاط وتقاليد المَلك وابنه وبطانته، فقد اشتمل علىٰ بعض الملاحظات العامة نثرها المؤلف في بعض المواضع تتناول المبادئ المتصلة بغاية الحكومة ومغزاها. ويحفل الكتابُ بالحكايات والنوادر التي تعكس الحكم الساساني وحياة البلاط بالدرجة الأولىٰ(٥٢). بيد أن مؤلِّف **«التاج»** يضيف إليها المفاهيم الإسلامية؛ إذ يؤكد القيمة العظمىٰ للإسلام ومبادئه الهادية، ويُورد كثيرًا من الشواهد من تاريخ العرب، استقاها من كُتَّاب السير، والشعراء، و«المؤرِّخ» أبي عبيدة، ومن الحديث. ولهذا فإن المؤلِّف علىٰ الرغم من الحيز الكبير الذي أفرده للحديث عن الأعراف الملكية الساسانية، يصوِّر لنا أيضًا الحياةَ في البلاط العباسي، ونصيحته إنما هي نصيحة مسلم يُسديها إلىٰ الخليفة وبطانته. ولن يسترعي اهتمامنا ههنا إلا هذا الجانب وحده. وعلىٰ هذا النحو، فإننا نجد بعد سوق المؤلف بعض الحكايات تعقيبًا مفاده أن الملك ينبغي أن يحث أتباعه علىٰ لزوم سنتهم وحفظ نواميسهم، وأخذ العامة بالسياسة التامة والأمر اللازم(٥٣). وعلىٰ الملك أن يخلع

= [نقول: ثمة أسباب ارتأىٰ بعض الباحثين أنها تدعو إلىٰ الشكِّ في نسبة كتاب **«التاج»** إلىٰ الجاحظ، منها مثلًا: أنه لم يُشر إليه فيما أورده من بعض تآليفه في مقدمة كتابه **«الحيوان»**، وأن أسلوب الكتاب يخالف المعهود من طريقة الجاحظ في الكتابة والإنشاء، وهي الطريقة التي جرىٰ عليها في مصنفاته الأخرىٰ حتىٰ صارت علمًا عليه . . . إلىٰ غير ذلك من أسباب أوردها محقق الكتاب الأستاذ أحمد زكي باشا، الذي انتهىٰ مع ذلك إلىٰ صحة نسبة الكتاب إلىٰ الجاحظ؛ مستندًا في ذلك إلىٰ أدلةٍ مقنعة يضيق المقام عن ذكرها. لمزيد من التفاصيل حول هذه المسألة، انظر: كتاب التاج في أخلاق الملوك، تحقيق: أحمد زكي باشا، القاهرة، ١٩١٤م، ص٣٢-٣٦، من مقدمة المحقق. وتجدر الإشارة إلىٰ أن المسعودي نسب هذا الكتاب إلىٰ محمد ابن الحارث الثعلبي. انظر: المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٨٨، ١/ ١٤. **(المترجمان)**].

(٥٢) See F. Gabrieli, "Etichetta di Corte e Costumi Sasanidi nel kitab Ahlaq al-Muluk di Al-Gahiz" in *RSO,* vol. XI (1926-8), pp. 292-305.

ويعتقد شارل بلا (Pellat) أن المؤلِّف يعتبر أن ما جرىٰ عليه من الأخذ عن الهيلينية أسلم من الاقتباس من الثقافة الإيرانية. غير أن جابرييلي (Gabrieli) لا يميل إلىٰ هذا الرأي؛ لأن الجاحظ نفسه يذكر (في كتاب التاج، ص٢٣)، أنه بدأ بملوك العجم لأنهم أول من اشترع الحديث في مثل هذه الآداب، وأن المسلمين إنما أخذوا عنهم قوانين الملك والمملكة.

(٥٣) انظر: كتاب التاج، ص٢٧.

بحضرة العامة علىٰ مَنْ يأتي عملًا من شأنه توكيد ملكه؛ ليستدعي بذلك رغبة الناس إلىٰ توكيد الملك وتسديد أركانه(٥٤).

وتتبيَّن عنايةُ المؤلِّف بالسلطة السَّويَّة للملك في بيانه لواجبات الابن تُجاه أبيه الملك؛ فليس لابن الملك أن يسفك دمًا، وإن أوجبت الشريعةُ سفكه، إلا عن إذن الملك ورأيه؛ لأنه متىٰ تفرَّد بذلك كان هو الحاكم دون الملك، وفي هذا وَهَنٌ علىٰ الملك وضعفٌ في المملكة(٥٥). وليس له أيضًا أن يحكم [في الحلال والحرام والفروج والأحكام] وإن كان وليَّ عهد الملك(٥٦). ومن أخلاق الملك المهمة السخاء والحياء، بوصفهما من أجناس الرحمة. وحقيقٌ بالملك إذ كان راعيًا أن يرحم رعيته؛ وإذ كان الإمامَ أن يرق علىٰ المؤتَّم به، وإذ كان المولىٰ أن يرحم عبده(٥٧). ومن نافلة القول أن نذكر أن الجاحظ يؤكد ضرورة أن يتحلىٰ الملك بالعدالة، وإن لم يورد في هذا الصدد إلا نظر ملوك الفرس في المظالم(٥٨).

ويُشْبِه كتاب «**التاج**» رسالة أحمد بن طاهر طيفور إلىٰ ابنه من حيث إفاضة القول في بيان الأهمية الكبيرة لأن يعرف الملكُ ما يجري في دولته، وأن يعرف أيضًا سرائر بطانته الخاصة، بل وسرائر أسرته؛ ولهذا ينبغي أن تستوعب بلاط الملك وسائر المملكة شبكةٌ من العيون والجواسيس، ومن الضروري أن يفحص الراعي عن دقائق أمور الرعية، ومتىٰ غفل عن ذلك فلن يكون له من اسم الراعي إلا رَسْمُه ومن المُلك إلا ذِكْره. وبغير وقوف الملك علىٰ كل خفي دفين يزوِّده به عيونُهُ، فليس يمكنه أن يباشر شئون الدولة علىٰ الوجه المرضي، وهي أَوْلَىٰ

---

(٥٤) انظر: التاج، ص٧٠.

(٥٥) انظر: السابق، ص١٢٧. ويترجم بلا (Pellat) لفظة «المملكة» بـ (pouvoir royal)، أي: (السُّلطة الملكية).

(٥٦) السابق. وربما يكون ما ذكره المؤلِّف شاهدًا علىٰ التأثير الفارسي؛ بالنظر إلىٰ السلطة المطلقة التي يتمتع بها الملك، علىٰ الرغم من استقرار قاعدة الحكم الأُسري المتوارث.

(٥٧) السابق، ص١٣٩ وما بعدها. وراجع أيضًا ما يلي، ص٧٧، حول أقسام الأئمة الثلاثة.

(٥٨) انظر: السابق، ص١٦٠ وما بعدها. وراجع أيضًا: نظام الملك، سياسة نامه (ed. Ch. Schefer, e.g. pp. 38ff, 55ff).

ما ينشغل به. والحق أن الجاحظ يعزو ما وُفِّق إليه معاوية علىٰ وجه الخصوص من تأسيس حكومة قوية وطول مدته في الحكم إلىٰ تأسِّيه بالخليفة عمر بن الخطاب الذي لم تَخَف الرعيةُ من أحد من خلفائها خوفَها من عمر. وقد أتبع المؤلف ذلك بكثير من الشواهد التي استقاها من تاريخ الخلفاء الأمويين علاوة علىٰ الخلفاء العباسيين. وهكذا فإن السبب الأول الذي يفسِّر طول عهد الملك هو معرفة أسرار الرعية(٥٩).

وقد بدأ الجاحظ «**مراياه**» بملوك العجم؛ لأنهم أولُ من اشترع الحديث في مثل هذه الآداب(٦٠)؛ ولهذا نراه يسوق كثيرًا من القصص الخاصة بالآداب والتقاليد الفارسية عمومًا، معتقدًا أن ملوك الفرس كانوا هم المثال الممتاز الذي احتذاه ملوكُ الإسلام، ولا سيما في أوقات الشدة والخطر(٦١).

وأخيرًا، فقد بدت في الكتاب أحيانًا سماتٌ دالة علىٰ مذهب الجاحظ الإنساني، بمعنىٰ الاهتمام الإنساني بقيمة الإنسان وكرامته. فمن ذلك مثلًا أنه يوصي باستخدام الحيلة في الحروب؛ لأن الواجب تجنب التضحية غير الضرورية بنفوس البشر؛ فإن النفقة في كل شيء إنما هي من الأموال، والنفقة في الحروب إنما هي من الأنفس(٦٢).

بعد أن يقرِّر الجاحظُ حاجةَ الناس إلىٰ إمامٍ، يَشْرَع في التمييز بين أقسام الأئمة؛ فيذكر أن الأئمة ثلاثة: رسول ونبي وإمام؛ فالرسول نبيٌّ إمامٌ، والنبي إمامٌ وليس برسول، وأما الإمام فليس برسول ولا نبي. وأفضل الناس الرسولُ

---

(٥٩) انظر: السابق، ص١٦٧ وما بعدها، ١٧٢. وهذه المسألة أكدتها جميع كتب «**المرايا**»؛ مثل: «**قابوس نامه**»، و«**سياسة نامه**» (انظر: ما يلي، ص٧٩، ٨٢)، و«**رسالة في الصحابة**» لابن المقفع (انظر: ما تقدم ص٧١).

(٦٠) انظر: الحاشية رقم (٥٢).

(٦١) انظر: كتاب التاج، ص١٧٣ وما بعدها. ويرىٰ الجاحظ أن العباسيين هم ورثة الملوك الساسانيين، وإن أدرج معهم بني أمية الذين تناولهم تناولًا موضوعيًّا.

(٦٢) انظر: السابق، ص١٧٧.

الذي يشرِّع الشريعة ويبتدئ الملة، ثم يليه في الفضل النبيُّ، ثم الإمام[٦٣]. ولقد كان الجاحظ من الجرأة بحيث أومأ إلىٰ أن الشريعة يطرأ عليها من التغير ما يناسب تغير الزمان. ولكن ثمة حاجة دائمة إلىٰ الحكم والحاكم[٦٤]؛ ولهذا فإن الإمامة بوصفها حكم المسلمين أمرٌ واجبٌ[٦٥]. ويبرر الجاحظ الحاجة إلىٰ الأنبياء وخلفائهم بالتأكيد علىٰ أن عقل الإنسان قاصرٌ عن بلوغ ما يكفل مصلحته[٦٦]، ثم يثبت في النهاية أن مصالح المسلمين تقتضي أن يكون ثمة إمام واحد تناطُ به مسئولية النظر في مصالحهم الدنيوية والدينية الروحية[٦٧].

وبهذا يكتمل استقصاؤنا لأهم **«مرايا الأمراء»** الأولىٰ، التي تعد جزءًا من الأدب بقدر ما تعد جزءًا من الكتابات الأخلاقية. علىٰ أنه قبل أن نُجمل القول في كتابين من كتب **«المرايا»** المتأخرة، حين فقد العباسيون السيطرة علىٰ دولتهم، ولم يعودوا خلفاء يستبدون بالسلطة المطلقة، علىٰ نحو ما كان عليه هارون الرشيد والمأمون والمتوكل، تتعيَّن الإشارة إلىٰ رسالة للجاحظ تتعلَّق بالنظرية السياسية، ونعني بها رسالته **«استحقاق الإمامة»**[٦٨].

ولنا أن نتوقع أن رجلًا في إدراك الجاحظ الفكري وموقعه الرفيع ينبغي أن يتحدَّث عن أبرز مؤسسة في الإسلام وأداته الرئيسة في الإعراب عن وحدته، ألا وهي الإمامة، التي يحدِّد الغاية من ورائها تحديدًا دقيقًا علىٰ نحو ما قرر أصحابُ النظرية الكلاسيكية بعد ذلك بقرن ونصف القرن. ومن الحق أن تمييزه بين الرسول والنبي والإمام يسمح بوجود أنبياء من غير العرب، بيد أنه يثبت أفضلية الإسلام، سواء أفضلية مؤسِّسه أو أفضلية خلفائه، وذلك بأثر من القول

---

(٦٣) طبعت هذه الرسالة في مجموع بعنوان **«رسائل الجاحظ»**، (القاهرة، ١٩٣٣م)، ص٢٤١-٢٥٩.

(٦٤) السابق، ص٢٤٧ وما بعدها.

(٦٥) السابق، ص٢٤٩.

(٦٦) السابق، ٢٥١ وما بعدها.

(٦٧) السابق، ٢٥٧.

(٦٨) السابق، ص٢٥٨ وما بعدها. ولا ريب أن حجته التي أسهب القول فيها تعكس الجدل الشاجر حول هذه المسألة.

بأفضلية الرسول. علىٰ أن النبوة والخلافة (أو الإمامة) لا يقتضيهما الشرعُ وإنما يتطلبهما العقلُ؛ نظرًا لأنه يسلِّم بأنهما مما تدعو إليهما حاجاتُ الإنسان(٦٩).

وقد وقع اختيارنا علىٰ كتاب «**قابوس نامه**» للأمير كيكاوس، وكتاب «**سياسة نامه**» لنظام الملك، وكلاهما يرجع إلىٰ أواخر القرن الحادي عشر الميلادي، حين استبد السلطانُ بالأمر كله غير منازَع وحين غدت سلطةُ الخليفة لا وجود لها إلا نظريًّا إلىٰ حد بعيد- أقول: وقع اختيارنا علىٰ هذين الكتابين بوصفهما شاهدين ممثِّلين لهذا الجنس الأدبي [أي: «**مرايا الأمراء**»]؛ لأنهما برزا إلىٰ الوجود في تلك البيئة نفسها التي شهدت هيمنة السلاجقة علىٰ الخلافة العباسية. والحق أن الأتراك السلاجقة لم يقعوا تحت التأثير الإسلامي إلا في حقبة متأخرة؛ حيث تحولوا إلىٰ الإسلام بعد غزو أجزاء كبيرة من الإمبراطورية العباسية. وعلىٰ الرغم من أنهم كانوا يتمتعون بالاستقلال السياسي عن الخليفة، فقد اعترفوا بسلطته الروحية بوصفه «**أمير المؤمنين**»، ودافعوا -تملؤهم حماسةُ المتحوِّلين- عن المذهب السُّني دفاعًا مجيدًا، ضد أهل الأهواء والبدع. وكلا المؤلِّفين آزر الإسلام السُّني بقوة، ويصف نظام الملك بخاصة في الفصول الأخيرة من كتابه «**سياسة نامه**» ثورات الخارجين التي كان يستنكرها. ولعلنا نكشف هنا عن تأثُّر الكاتبين كليهما بأوليائهما، وربما يفسِّر هذا التأثرُ إبراز الكاتبين للواجبات الدينية والأخلاقية التي يجب علىٰ الخليفة النهوض بها؛ من أجل نجاته، وتحقيقًا لمصلحة دولته.

لقد كان مؤلِّف كتاب «**قابوس نامه**»(*) (٧٠) أميرًا لبني زيار الذين بسطوا حكمهم علىٰ جزء من المنطقة الواقعة جنوب بحر قزوين بوصفهم أتباعًا لسلاطين

---

(٦٩) راجع مناقشة هذه المسألة عند الماوردي وابن خلدون من جهة، وما جرىٰ بشأنها بين الفلاسفة من جهة أخرىٰ.

(*) [اعتمدنا في ترجمة النصوص التي اقتطفها روزنتال من الترجمة الإنجليزية لكتاب «**قابوس نامه**» علىٰ الترجمة العربية للكتاب من الفارسية، وهي ترجمة بديعة أخرجها اثنان من أعلام اللغة الفارسية وآدابها، هما: محمد صادق نشأت، وأمين عبد المجيد بدوي، بعنوان «**كتاب النصيحة**». (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولىٰ، ١٩٥٨م). (**المترجمان**)].

(٧٠) تستند الخلاصة الآتية إلىٰ الترجمة الإنجليزية التي قدمها البروفيسور روبن ليفي (R. Levy) للنص الفارسي، بعنوان "*Kai Kaus, A Mirror for Princes*" (London, 1951)، وقد نشر ليفي الكتاب =

السلاجقة. وقد دوَّن كيكاوس تجاربه الخاصة لإرشاد ابنه. والملحوظ أنه يفتتح كتابه بتناول أمور عقدية تتصل بمعرفة الله ورسله، ثم يقصد إلىٰ بيان الواجبات الدنيوية للأمير بعد تأصيله لموضوع التقوىٰ وشكر الله الخالق. ويجب علىٰ الملك أن يتقي الله وأن يكون طاهر الدين، ثم يلزمه التحلي بالحكمة؛ («لأن الحكمة هي وزير الملك»)، يليها العدالة والصدق(٧١).

والواقع أن النصيحة العملية التي أسداها كيكاوس بشأن وزير الملك وغيره من عُمَّال الدولة إنما هي ثمرة التجربة ونتاج النظر في الطبيعة البشرية، ولا سيما طبيعة أرباب الولايات. وكذلك فإن بعض الحِكَم والأمثال السائرة التي يسوقها المؤلف إنما هي ثمرة بصيرته السياسية، فمن ذلك مثلًا مما يجدر بنا ذكره: «يجب أن يعرف الملكُ أن نظام دولته في نفاذ أمره، فإذا لم يكن نفاذٌ للأمر غلبت الفوضىٰ علىٰ الدولة، ولا سبيل إلىٰ المحافظة علىٰ نفاذ الأمر بغير رقابة صارمة(*) ... وليس من مصلحة الملك أن يسلِّط الجند علىٰ الرعايا؛ لأن المملكة لا تَعْمُر بذلك. وكما تُراعِي مصلحة الجند ارعَ كذلك مصلحة الرعية؛ لأن الملك كالشمس لا ينبغي أن تُضيء علىٰ واحد ولا تضيء علىٰ آخر ... وبالرعية تعمر الولاية؛ لأن من الرعية يحصل الدخل، وبالعدل تستقر الرعية وتعمر. فلا تجعل للظلم سبيلًا إلىٰ قلبك؛ فإن بيوت الملوك العادلين تبقىٰ ويطول عهدُهَا، وبيوت الظالمين تزول سريعًا؛ لأن العدل هو العمران، والظلم هو

= سنة ١٩٥١م في سلسلة مطبوعات جيب التذكارية (E. J. W. Gibb Memorial Series) (N.S. vol. XVIII)، بعنوان «**نصيحت نامه، المعروف بقابوس نامه للأمير كيكاوس**».

(٧١) *A Mirror for Princes,* p. 222.

[**نقول**: لعله يجدر بنا أن نورد عبارة الأمير كيكاوس ههنا بنصها؛ إذ يقول: «أي بني، إذا صرتَ ملكًا يومًا ما فكن ورعًا، وكُفَّ عينك ويدك عن حرم المسلمين، وكن طاهر الإزار؛ لأن طهارة الإزار من الدين، واجعل رأيك مطيعًا للعقل في كل أمر، وشاور عقلك أولًا في كل عمل تريد أن تعمله؛ لأن وزير وزراء الملك هو العقل»، انظر: كتاب النصيحة، الترجمة العربية، ص٢١٧. (**المترجمان**)].

(*) [في الترجمة العربية: «ونفاذ الأمر لا يكون بغير السياسة، فلا ينبغي التقصير في إجراء السياسة، لتكون الأوامر نافذة». انظر: كتاب النصيحة، ص٢٢١. (**المترجمان**)].

الخراب. وقد قال الحكماء: إن الملك العادل ينبوع العمار والبهجة في العالم، والملك الظالم أصل خراب العالم وبؤسه»[٧٢].

ويوصي الأمير كيكاوس [ابنه] بأن يتخذ من الجند مَنْ ينتمون إلىٰ أجناس كثيرة؛ لأنه «إذا كان جند الملك من جنس واحد، يكون دائمًا أسيرًا لجنده . . . فإذا كانوا من كل جنس، يَسْحَق هذا الجنس بذاك، وذاك بهذا، فلا يستطيع هؤلاء القوم من خوف هؤلاء وهؤلاء من خوف أولئك أن يعصوا، ويكون أمرك نافذًا علىٰ جندك»[٧٣]. ويجمل كيكاوس خصال الملك قائلًا: «اجتهد في ألا تكون ثَمِلًا بشراب المُلْك، ولا تُقصِّر في المحافظة علىٰ ست خصالٍ: الهيبة، والعدل، والعطاء، واحترام القانون[*]، والوقار والصدق. فإذا لم تكن في الملك خصلة من هذه الخصال الست، فإنه يكون إلىٰ سكرة الملك أقرب، وكلُّ ملك يكون ثملًا بالملك يُفيق عند ذهاب ملكه»[٧٤]. «وينبغي ألا تكون غافلًا عن حال مملكتك، وعن حال رعيتك وجندك، وخاصة عن حال وزيرك، ويجب ألا يشرب وزيرُكَ شربة ماء دون أن تعرف؛ لأنك قد استودعته روحك ومالك»[٧٥].

ومن الحق أن حديث كيكاوس عن الوزير ليس محض مبالغة، ولكنه نتيجة طبيعية تمخض عنها الحكمُ المطلق؛ فالنصيحة التي قدَّمها بشأن تعدد أعراق الجند يقابلها في عبارات مشابهة ما قرره نظام الملك في كتابه «**سياسة نامه**»،

---

(٧٢) *Ibid, pp. 228f.*

ولا ريب أن هذه النصيحة تستند إلىٰ التجربة، وإنما تستمد أهميتها من أن سلاطين السلاجقة وصلوا إلىٰ السلطة بقوة الشوكة، وكان من الطبيعي أن يعتنوا بالجيش؛ لاختيار الولاة والعُمَّال. ولعلهم كانوا يجنحون إلىٰ فرض ضرائب باهظة علىٰ السكان المدنيين، بغية مكافأة الجند الذين كان لهم الفضل في رفعهم إلي كرسي السلطة والمحافظة عليه.

(٧٣) *Ibid, pp. 230.*

(*) [في الترجمة العربية: «والحفاظ». انظر: كتاب النصيحة، ص٢٢٣. (**المترجمان**)].

(٧٤) *Ibid, pp. 231.*

ويعني ذلك أن «المُلك» حُكْمٌ مطلق، يستحيل استبدادًا إذا كانت الشوكة التي يستند إليها قد أورثت الملكَ الغرورَ والطيشَ، وأضحت غايةً في ذاتها. ولعلنا نلاحظ في الخصال الست أن ثمة توازنًا بين الفضائل الدينية والفضائل الأخلاقية.

(٧٥) *Ibid, pp. 235.*

علىٰ نحو ما سيتبين لنا بعد قليل(*). وعن واجبات الوزير يقول كيكاوس: «فرغِّب الملك في الإحسان إلىٰ الجند والرعية؛ فإن ثبات المُلك بالجند وعمارة القرية بالدهقان، فاجتهد دائمًا في العمارة، ودبِّر الملك، واعلم حقًّا أنه يمكن تدبير الملك بالجند، ويمكن امتلاك الجند بالمال، ويحصل علىٰ المال بالعمارة، وتكون العمارة بالحق والعدل والإنصاف، واخش الملك مهما تكن صائنًا وأمينًا، فإنه لا يجب علىٰ شخص الخوف من الملك كما يجب علىٰ الوزير»(٧٦).

إن العبارة المأثورة التي أوردها كيكاوس في الإعراب عن العلاقة المتبادلة بين السُّلطة والجيش والمال والعمران يمكن قراءتها بوصفها نصًّا من النصوص التي لعل ابن خلدون قد استند إليها في عرضه المنهجي لتطور دولة الملك واضمحلالها؛ إذ يذكر في «**مقدمته**»: «**اعلم أن مبنىٰ الملك علىٰ أساسين لا بُدَّ منهما؛ فالأول هو الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه بالجند، والثاني: المال، الذي هو قوام أولئك الجند، وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال. والخلل إذا طرق الدولةَ طرقها في هذين الأساسين**»(٧٧).

ولم يكن ابن خلدون فيما ذهب إليه عالِمَ دين يقدِّم نصائحه للملوك والحكام، وإنما كان عالم سياسةٍ يدقِّق النظر في الأسباب الكامنة وراء العملية التاريخية السياسية داخل إطار العمران البشري الذي اتخذه موضوعًا للدرس؛ ولهذا فهو يطيل النظر في العلاقة المتبادلة بين الشوكة والمال والعمران والأمن، وهي العلاقة التي تنطوي عليها عبارةُ كيكاوس. فالمال عنصر مركب في النسيج

(*) [عقد نظام الملك الفصل الرابع والعشرين من كتابه «**سياسة نامه**» للحديث عن ضرورة «**اتخاذ الجيش من كل الأجناس**»؛ حيث قال: «إن اتخاذ الجيش من جنس واحدٍ مدعاةٌ لظهور الأخطار والتخريب والفساد، وعدم الجدية والبلاء في الحرب. يجب أن يُؤسس الجيشُ من كل جنسٍ وملة، وأن يرابط بالقصر ألفا رجلٍ من الديلم وخراسان، ويحتفظ بالموجود منهم الآن، ثم يُهيَّأ الباقي بعد ذلك. ولا ضير في أن يكون بعض هؤلاء من الكرجيين، وشبانكاريي فارس؛ لأنهم قومٌ طيبون لا غبار عليهم». انظر: نظام الملك، سير الملوك أو سياست نامه، ترجمه عن الفارسية: يوسف بكار، بيروت: دار المناهل، الطبعة الأولىٰ، ٢٠٠٧م، ص١٣٨. (**المترجمان**)].

(٧٦) *Ibid, pp. 213.*

(٧٧) Muqaddima, ed. Quatremere, vol. II, p. 108.

السياسي، يدرس ابن خلدون مكوناته المتعددة، مثل: رواتب الجيش، والضرائب، والسلع التي تُباع في الأسواق، والتي تتقلب أسعارها وفقًا للعرض والطلب، والتي تفضي إلىٰ تثمير موارد الملك. ويلاحظ ابنُ خلدون ذلك كله من حيث علاقته باقتصاد متنامٍ لا يقتصر علىٰ الزراعة، بل يشمل أيضًا التجارة والمبادلات التجارية، والحِرف، والفنون [الصناعية]. ويزدهر هذا الاقتصاد بنمو الحضارة المدنية؛ مما يُفضي إلىٰ الترف والرخاء وإلىٰ الصعوبة المتزايدة في إشباع مطالب جنود الملك المأجورين.

وتؤدي الضرائبُ المتزايدة إلىٰ تقويض المؤسسات التجارية ونقص الأرباح وتقليل ما يجنيه الملك من عائدات؛ فتنكمش العقود الاقتصادية وينهار الإنتاج، ومعه التجارة والمبادلات التجارية؛ فيهدد الخراب الرعايا، ويعجز الملك عن أداء رواتب جيشه، ولا يغدو قادرًا علىٰ المحافظة علىٰ الأمن الداخلي، والدفاع عن الدولة ضد الأعداء الخارجيين؛ فتصبح النتيجة الحتمية سقوط الدولة. وسوف يشغلنا في الفصل التالي كيف طور ابنُ خلدون هذه الرابطة السببية، وإنما ذكرناها هنا علىٰ وجه الاختصار؛ لبيان أن كتب **«المرايا»** تسلك منهجًا مغايرًا لمنهج ابن خلدون وطريقته في التفسير، بأثرٍ مما بينهما من اختلاف في الاتجاهات والأهداف.

لقد صنَّف كيكاوس كتابه **«قابوس نامه»** سنة ١٠٨٢م، أي بعد عشر سنوات من تأليف نظام الملك أُطروحته عن **«الحكم»** لمولاه ملك شاه، ابن السلطان السلجوقي ألب أرسلان وخليفته. وقد تولىٰ نظامُ الملك الوزارة للسلطانين كليهما نحو ثلاثين سنة. وأما نصائحه الواقعية فقد ضمَّنها في الأساس تلك العبارات التمهيدية التي صدَّر بها كلَّ فصل من الفصول الخمسين التي يتألف منها كتاب **«سياست نامه»**(٧٨)، وهي النصائح التي تتألف في معظمها من القصص (التي كان

---

(٧٨) نشره شيفر (Ch. Schefer) بعنوان (*Siasset Nameh*, Traité de gouvernement) (Paris, 1891)، كما ترجمه إلىٰ الفرنسية سنة ١٨٩٣م. وقد أسس نظامُ الملك عدة مراكز تعليمية مهمة (seats of learning)؛ من أجل تدريس علم الكلام الأشعري والفقه في المقام الأول؛ وهو الأمر الذي أفضىٰ إلىٰ الاعتراف الرسمي بالمذهب الأشعري وانتشاره. ولقد كان للغزالي تأثير كبير علىٰ المدرسة النظامية في بغداد (انظر: الفصل السابق من هذا الكتاب، ص٣٤).

أبطالها غالبًا هم كبار ملوك فارس قبل الإسلام والخلفاء والأمراء والسلاطين المسلمين)، والأحاديث المعزوّة إلىٰ النبي محمد ﷺ، مزدانةً بالآيات المناسبة من القرآن. ويتخلل الإسلامُ هذه النصائح في مجموعها، كما أن صبغته الدينية المحددة تبدو أكثر وضوحًا مما جرىٰ عليه الأمر في كتاب «**قابوس نامه**». وربما يرجع ذلك غالبًا -علىٰ نحو ما أسلفتُ- إلىٰ حماسة المحاربين الأتراك للإسلام السُّني ممن تحولوا إليه بأخرة، وهو ما أخذه وزيرهم بعين الاعتبار تمامًا. بيد أن نطاق الكتاب أوسع كثيرًا [من هذه الصبغة الدينية]؛ من حيث إنه يشتمل -ككتاب التاج وإن بتفصيل أقل- علىٰ مبادئ عامة عن الحكم الرشيد (good government)، وكذلك علىٰ قواعد لمختلف موظفي البلاط، في عاصمة الدولة، وفي المدن والحواضر والريف.

لقد صنَّف نظام الملك كتابه بوصفه رئيسًا تنفيذيًّا للحكومة، معوِّلًا في ذلك علىٰ ذخيرة من التجارب التي مرت به علىٰ مدار ثلاثين عامًا، وعلىٰ المصادر التاريخية والرسائل الأدبية التي اتخذت من سلوك ومآثر الحكام ورجال الدولة والعلماء موضوعًا لها. وثمة مسألةٌ لم تزل موضع خلاف إلىٰ الآن، وهي ما إذا كانت جمهرة نصائحه الدينية تقوم علىٰ يقين ديني قوي أم أنها لا تعدو أن تكون إذعانًا للقوانين المستقرة والأعراف الراسخة. الحق أن ما يسرده من حكايات متقنة لا تعكس بالضرورة حدثًا واقعيًّا؛ ذلك أن نصائحه الجيدة قد تستند في بعض الأحيان إلىٰ تجارب مناقضة، ولكن من المحقق أنه يبين ما ينبغي أن تكون عليه الحكومة الصالحة علىٰ نحو متماسكٍ، وماتعٍ، وإن لم يكن ذلك أمرًا مهمًّا.

ويجب أن يمتاز الملكُ عنده بجمال الخلقة، وحسن الخلق، والعدل، والشجاعة، والفروسية والتمرس بأنواع السلاح والأخذ بكل الفنون والعلوم، وحسن الاعتقاد، وطاعة الله بالامتثال لما افترضه من واجبات، كالصلاة والصيام، والعناية بمصلحة رعيته، واحترام الأولياء وإكرام العلماء والحُكماء، والإحسان إلىٰ الفقراء، وبذل الصدقات، وأن يكون كريمًا سجيةً علىٰ العموم(٧٩). ومن

(٧٩) وقد عزا نظامُ الملك هذه الخصال كلها علىٰ وجه الكمال إلىٰ مولاه ملك شاه (See *Siysat-nama*, pp. 6f./7f.)؛ فلا جرم نعمت مملكته بحالةٍ من الرخاء والسعادة لم يشهدها الإسلامُ من قبل، إذ لم تخلُ =

المهم أيضًا التنويهُ بما ذهب إليه نظامُ الملك من أن الحاكم الصالح يختفي إذا تمرد الناس علىٰ الشريعة واستخفوا بأحكامها، وهو الأمر الذي يجعلهم مستوجبين لأن تحل بهم العقوبة(٨٠).

وأما العدالة فهي أهم خصلة من الخصال التي ينبغي أن يتحقق بها السلطانُ. ولما كان سيُسأل يوم القيامة [عن رعيته]، فإنه يجب عليه أن يباشر الحُكْم بنفسه، وألا يَكِلَ هذه المهمة إلىٰ غيره(٨١)، وهو ما يشير إلىٰ السلطة المطلقة [التي يتمتع بها السلطان]، وإن كانت تقع داخل حدود الشريعة علىٰ نحو واضح؛ فالعدالة والإحسان يُفرضان بوصفهما قيدًا علىٰ الحكم المستبد؛ إذ من شأنهما أن تحوِّلا الطاغية إلىٰ سلطان مسلم يلزم جادة الشريعة. والسلطان مسئولٌ عن القضاة الذين يجب أن يجمعوا بين المعرفة والتقوىٰ والصلاح(٨٢). وتغدو إزالة الظلم عنصرًا مهمًّا من عناصر الحُكم؛ لأن الله أمر بذلك في شريعته(٨٣)؛ ولهذا ألحَّ نظامُ الملك علىٰ واجب السُّلطان تُجاه علماء الشريعة؛ إذ يجب عليه

= بعض العهود السابقة من خروج الخارجين والمنشقين. ويستعرض نظام الملك بناءً علىٰ أوامر ملك شاه واجبات السلطان. وتجدر الإشارةُ إلىٰ أن المؤلف لم يشر قط إلىٰ الخليفة، وإنما ينظر إلىٰ السلطان بوصفه ولي الأمر المسلم، ويعزو ظهوره في هذه المرحلة إلىٰ العناية الإلهية.

(٨٠) See Siyasat-nama, pp. 5f./5f.

[نقول: لعل من المفيد أن نورد نص الترجمة العربية بتمامه؛ لقصور المؤلف عن الإعراب عن الفكرة التي يعبر عنها النص تعبيرًا دقيقًا؛ قال نظام الملك: «فإذا ما بدا من العباد عصيان واستخفاف بالشريعة، أو تقصير في طاعة الله تعالىٰ واتباع أوامره، وأراد أن يُعاقبهم ويجازيهم بأعمالهم، فإنه تعالىٰ يصب عليهم جام غضبه وخذلانه بأن يحرمهم من ملك صالح يختطفه من بينهم؛ فتشب الفتن، وتُشرع السيوف، وتُهرق الدماء، ويفعل الأقوياء ما يشاءون، إلىٰ أن يهلك المجرمون والعاصون جميعًا في أتون تلك الفتن ونزيف الدم، ويخلو العالم منهم ويصفو». انظر: سياست نامه، ترجمه عن الفارسية: يوسف بكار، ص٤٩. **(المترجمان)**].

(٨١) See ibid, pp. 9/11.

(٨٢) See *ibid*, pp. 38ff./55ff.

وبعد أن يصوِّر نظامُ الملك كيف أجرىٰ الملوكُ الفرسُ العدالة في بلاطهم، يتناول القضاة والخطباء ورؤساء الشرطة . . . إلخ، ممن يتعين عليهم حفظُ العدالة وصون الأخلاق العامة، وإقامة العدالة في الأسواق، والتعامل العادل في التجارة والمبادلات التجارية علىٰ العموم.

(٨٣) See *ibid*. pp. 10/12.

أن يحفظ حرمتهم، وأن يُكرمهم ويدعوهم إلىٰ بلاطه لاستشارتهم مرة أو مرتين كل أسبوع، وأن يستمع منهم إلىٰ بيانهم لأوامر الشريعة وإلىٰ تفسيرهم للقرآن وأحاديث محمد، حتىٰ يستبدل بجهله معرفةً واسعةً بأحكام الشريعة. ويجب عليه أن يحتفظ بهذه المعرفة في ذاكرته حتىٰ يتمكن من إدارة شئون الدنيا والاستعداد لليوم الآخر. ولا ريب أن لقاءه بأهل العلم سينتهي به إلىٰ الحكم الصحيح [فيما حزبه من أمور]. ويجب أن تكون العدالة والإنصاف دائمًا أساس ما يُصدره من أوامر إلىٰ وزرائه ورعايا مملكته[٨٤].

ولعل من المهم أن نشير إلىٰ إفراد الوزير نظام الملك فصلًا خاصًا يتناول فيه حاجة السلطان إلىٰ المحافظة علىٰ شبكة من الجواسيس؛ حتىٰ يتمكن من وضع عُمَّال الدولة جميعًا تحت المراقبة والسيطرة[٨٥]. ويجب علىٰ هؤلاء العيون والجواسيس زيارة ولايات دولة السلطان، والتحري أيضًا عما يحدث في الدول المجاورة. ولا يمكن دفع مصالح الدولة إلىٰ أبعد من ذلك؛ لأن الشريعة لا تكاد تنص علىٰ [استحداث] إدارة مخابرات.

وقد عُني نظام الملك أيضًا بالحياة السليمة في البلاط؛ فصوَّر المراسم علىٰ نحو يمكن رصده؛ فالسلطان يجب عليه أن يختار النُّدماء الأكفاء والمستشارين المخلصين لأعمال الدولة[٨٦]. ويجب أن تتوافر الأجور دائمًا لإجرائها علىٰ

---

(٨٤) See *ibid.* pp. 54f./82f.

(٨٥) See *ibid.* pp. 18ff./27ff.; also pp. 57ff./87ff.

مع رواية مثيرة للاهتمام عن وظائف أصحاب البريد والخدمات البريدية. (Cf. also pp. 68ff./103ff.).
وراجع أيضًا، ما تقدم عن ابن المقفع، ص٧٠، وعن الجاحظ، ص٧٦، وما بعدها.
وقد ورد ذكر التجسس والاستخبارات علىٰ نحو متكرر في الشاهنامة، ولا سيما في عهد أردشير الأول، انظر علىٰ سبيل المثال، ص١٤٠٤، نشرة تيرنر ماكان (Turner-Macan). وكذلك فإن كتاب **«تاريخ غازان خان»** لرشيد الدين (E. J. W. Gibb Memorial Series, N.S., vol. XIV) تناول في غير موضع مسألة المعلومات الاستخباراتية: بشأن الدولة الأجنبية من خلال السفراء (ص ١٧١)، والعلاقات التجارية وكسر الاحتكارات الأجنبية (ص ١٧٣)، والفحص الدقيق والمراقبة الصارمة للتجار الأجانب (ص ٢٠٦). والحق أنني مدين للسيد ج. م. ويكينز (Mr G. M. Wickens) بهذه المعلومات.

(٨٦) See *ibid.* pp. 72ff./12iff.

=

الجيش، الذي ينبغي أن يتألف -علىٰ نحو ما ألمحنا- من أجناس متنوعة؛ لضمان ولائه وكفايته(٨٧). وعلىٰ السلطان أن يُحسن معاملة عبيده(٨٨)، وأما إيناسه وتسليته في قصد واعتدال فمن واجب الندماء(٨٩). وعلىٰ السلطان أن يوزِّع الطعام بسخاء علىٰ رعاياه(٩٠)، وأن يناقش كافة شئون الدولة مع الوزير(٩١)، وهو مطلب طبيعي من وزير مرموق مثل مؤلفنا، وإن لم يشفعه بتحذير مماثل لتحذير كيكاوس، وهو أن السلطان لا ينبغي أن يبادر إلىٰ قبول نصيحة الوزير علىٰ الفور، وإنما عليه أن يمعن فيها النظر قبل أن يقضي بحكمه. كما ينبه نظام الملك إلىٰ ضرورة ألا يُسند الملك إلىٰ موظف واحد أكثر من عمل(*)،

= [نقول: أخطأ المؤلف في فهم عبارة نظام الملك، الذي نصح السلطان بألا يصطفي ندماءه من أصحاب المناصب والأعمال في الدولة، قائلًا: «وجملةُ القول: إن علىٰ الملوك ألا يتخذوا ندماءهم ممن أسندوا إليهم مناصب ومقامات وأعمالًا، وألا يسندوا للندماء أي عملٍ أبدًا؛ لأنهم بما لهم في رحاب الملك من حظوة قد يتطاولون ويتسببون في إيذاء الناس وإرهاقهم». سياست نامه، ص١٢٦. **(المترجمان)**].

(٨٧) See *ibid.* pp. 85f./126f. and pp. 91ff./134ff.

(٨٨) See ibid. pp. 94f./138f.

[قال نظام الملك في الفصل السابع والعشرين الموسوم بـ «**في عدم ازدحام العبيد في أثناء الخدمة وتنظيم أعمالهم**»: «يجب الحفاظ علىٰ العبيد والغلمان الذين يُربون منذ صغرهم ويترعرعون ويكبرون؛ لأنه قلما يجود الزمان بغلام لائق متمرس». ويقول أيضًا في الفصل السادس والثلاثين، الموسوم بـ «**في معرفة حق الخدم والعبيد والأكفياء**»: «تجب مكافأة كل مَنْ يقوم من الخدم بعمل مرضٍ حالًا، ليجني ثمار ما قدَّمت يداه. أما مَنْ يرتكب منهم خطأ في عمله سهوًا ودونما قصد فيجب معاقبته بقدر ذنبه؛ لتقوىٰ رغبةُ العبيد في الخدمة، ويكثر إقبالهم عليها، وتزداد خشيةُ المذنبين وتستقيم الأمور». ويقول أيضًا في الفصل انظر: سياست نامه، ص، ١٥٥، ١٦٨. **(المترجمان)**].

(٨٩) See *ibid.* pp.110/162f.

(٩٠) See ibid. pp. 115/169.

ويضمن ذلك استقرار الحكم، ومحافظة الأسرة الحاكمة علىٰ السلطة.

(٩١) See *ibid.* pp. 110/163.

وتبعًا للكتاب نفسه (*ibid.* pp. 151/223) يجب أن يكون الوزير مسلمًا سُنيًّا (an orthodox Muslim)، حنفيًّا أو شافعيًّا.

(*) [وفي ذلك يقول نظام الملك: «لم يُسند أحدٌ من الملوك الأيقاظ والوزراء الأذكياء في أي عصر من العصورعملين إلىٰ شخص واحد، أو عملًا واحدًا إلىٰ شخصين قط . . . لأنه إذا أُنيط عملان بشخص واحد، فلا مناص من أن يتسرب الخلل إلىٰ أحدهما أو يتوانىٰ فيه علىٰ حساب الآخر . . . أما إذا وُلِّي =

وينتقد صراحةً نظام الحُكْم في عصره؛ إذ سمح باستعمال غير المسلمين؛ كاليهود والنصارىٰ، والمبتدعة كالقرامطة وأتباع الباطنية(٩٢). إن الغيرة علىٰ الإسلام والترفق بالرعية عند جباية المكوس والضرائب أمران ضروريان للدولة العامرة؛ ولهذا فإن استعمال غير المسلمين الذين يفتقرون إلىٰ الأمرين كليهما مُفْضٍ إلىٰ خراب الدولة.

ولقد أظهر نظامُ الملك عداوةً شديدة تُجاه الباطنية، ألد أعداء الإسلام وألد أعداء مولاه السلطان السلجوقي، وهذا شاهد مثير للاهتمام علىٰ تطابق عدو الدولة مع عدو الدين(٩٣). ويدعو نظام الملك إلىٰ الاعتدال، فخير الأمور أوسطها في كل تصرفات الحكومة، ويؤكد غير مرة أن العدل هو أس واجبات الملك. ولا يجوز مطلقًا سفك الدماء المعصومة أو التغاضي عن سفكها. «وخير العصور هو ذلك العصر الذي يشهد ظهور ملك عادلٍ». وجاء في الأثر: «العدل عزُّ الدنيا وقوةُ السلطان، وفيه صلاح الخاصة والعامة»(*) (٩٤).

= شخصان عملًا واحدًا، فإن هذا العمل يظل دون إنجاز؛ لتواكل أحدهما علىٰ الآخر». انظر: سياست نامه، ص١٩٥. **(المترجمان)**].

(٩٢) See *ibid.* pp. 138f./204ff.

(٩٣) See *ibid.* pp. 183ff./276ff.

ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ أن الغزالي صنَّف رسالةً في ذم الباطنية، حين كان يُدرِّس في المدرسة النظامية، (انظر: ما تقدم في الفصل الثاني، ص٣٩).

(*) [في الترجمة العربية: «العدل عز الدين وقوة السلطان . . .إلخ». انظر: سياست نامه، ص٨٧. **(المترجمان)**].

(٩٤) See *ibid.* pp. 44/68.

ومن الحق أنني مدينٌ للسيد ج. م. ويكينز (G. M. Wickens)، لمساعدته لي في النص الفارسي. وقد لفت انتباهي أيضًا إلىٰ الشعراء الفرس؛ فعلىٰ الرغم من أنهم لم يصنِّفوا كتبًا في **«المرايا»**، ولم تكن لهم عناية مباشرة بالسياسة، ولا بالنظرية السياسية قطعًا، فإن رجالًا من أمثال الفردوسي وسعدي [الشيرازي]، وكانوا مرهفي الحس تجاه ما كدر صفو عصورهم من أحداث - لم يسعهم إلا أن يكتبوا عن الملوك وواجباتهم، وما قُدِّر لهم. ولهذا يمكن إيراد بعض الشواهد الموضِّحة من كتاب **«روضة الورد»**، لسعدي [الشيرازي]، استقيناها من البابين الأولين من الترجمة الإنجليزية للبروفيسور آربري (A. J. Arberry)، وهما بعنوان **«ملوكٌ وفقراء»** (London, 1945). وقد صنف سعدي هذا الكتاب سنة ١٢٥٨م، وهي السنةُ نفسها التي حاصر فيها هولاكو خان بغداد، وقتل آخر الخلفاء العباسيين. =

. . . .

= [سنعتمد في ترجمة ما يلي من أقوال سعدي الشيرازي وأشعاره علىٰ الترجمة العربية لكتابه «**روضة الورد**»، وهي ترجمة عن الفارسية مباشرة، قدمها محمد الفراتي، دمشق، وزارة الثقافة، منشورات الهيئة السورية العامة للكتاب، ٢٠١٢م (**المترجمان**)].

عن شهوة السلطة يقول سعدي:

«وكما قيل: عشرة دراويش يضمهم بساطٌ واحدٌ، وملكان لا تُقلهما مملكةٌ واحدةٌ»

بنصفِ رغيفٍ يجتزي ذو قناعةٍ — وزُهْدٍ ويُعطي النِّصْفَ للبؤساءِ

ولو حاز إقليمًا مليكٌ لقاده — هوىٰ الفتح للثاني بدون مِرَاء

(Arberry, p. 33). [انظر: سعدي الشيرازي، روضة الورد، ترجمة: محمد الفراتي، ص٣١. (**المترجمان**)].

ويصور سعدي العواقب السيئة لجشع أحد الملوك المستبدين علىٰ نحو قريب للغاية من صنيع كيكاوس. «[حُكِي أن أحد ملوك العجم كان قد أطال يده إلىٰ أموال الرعية، وبادأهم بالجور والأذية]، فضرب الناس في الأرض هربًا من مكايد ظلمه، [وفضَّلوا الغربة علىٰ المذلة، من كربة جوره]، فإذا نقصت الرعية قبلت الولايةُ النقصان، وفرغت خزانة الدولة، وأخذ الأعداء يهددون المملكة بالقوة من كل مكان».

إذا رمتَ يوم النحس تحظىٰ بمسعف — فبَهْمك يوم السعد أمعن بها نحرا

يفر اللئيم القن إما عسفته — وباللطف والمعروف تستعبد الحرَّا

وحين حاور الوزير الملك، مستشهدًا بمثال أفريدون، الذي نال السلطنة بمساعدة الناس له، علىٰ الرغم من أنه «لم يكن له ملكٌ ولا مال ولا حشم»؛ مؤملًا في إقناع الملك بأن يرفق برعيته، نصحه قائلًا:

بالروح لا بالعسف ربِّ الجندا — حتىٰ تكون السيد المُفدَّىٰ

فسأله الملك: «ما الأسباب التي تحمل الجند والرعية علىٰ الالتفاف حول ملكهم؟» فأجابه الوزير: «يجب أن يكون الملك جوادًا حتىٰ يلتف الناسُ حوله، رحيمًا حتىٰ يأمنوا في ظل دولته، وأنت عاطلٌ من هاتين الخصلتين».

من حلية المليك منعُ الظلم — فالذئب ليس راعيًا للبهم

بالظلم من أعلىٰ بناء دولته — يقلع من الأساس صرح عزته

بيد أن هذه النصيحة أغضبت الملك، فأمر بالوزير فزُج به في غيابة السجن، فلم يلبث أبناء عم الملك أن تمردوا عليه، وانحاز إليهم جميع من كانوا يعانون من ظلمه وطغيانه؛ ففقد عرشه بأثر من هذا التمرد.

إذا ملكٌ بالظلم روَّع شعبه — فمن صحبه في الضيق يرهقه الكربُ

فشعبَكَ صالحه ومن خصمك استرح — فكلُّ مليكٍ عادلٍ جنده الشعبُ

(Ibid, pp. 38f.) [انظر: سعدي الشيرازي، روضة الورد، ترجمة محمد الفراتي، ص٣٩، ٤٠. (**المترجمان**)]. =

ولهذا فعلىٰ الملك أن يتوفر علىٰ ما يحقق مصلحة الدين، حتىٰ يهبه الله ﷻ القدرة اللازمة لإدارة الشئون الزمنية والروحية أيضًا علىٰ خير وجه. وينتقي نظام الملك من الشئون الزمنية الجيش والمال، ومن الشئون الروحية ما يجب علىٰ الملك من النهوض بعبء المنافحة عن الإسلام السُّني الخالص، وحياة التقوىٰ والعبادة. وكان السلطان السلجوقي في نظره -وليس الخليفة العباسي- هو المدافع عن الإيمان وعن المملكة أيضًا.

= وكذلك فقد تناول سعدي الشيرازي موضوع الاستبداد تناولًا مسهبًا في عديد من الحكايات الأخرىٰ؛ فمن ذلك مثلًا الحكايتان ١١، ١٢ (ibid, pp,42f)، أو الحكاية ٢٠ حيث كان المستبد هو الوزير الذي أنزل العقوبة به الملكُ العادل:

ما دمتَ لم تُرضِ خُدَّامَ المليك فلا	تأمل رضاهُ علىٰ حالٍ ولا تَرُمِ
وإن أردتَ رضاء الله محتسبًا	فكُنْ لدىٰ خلقه من ألطف الخَدَمِ

(Ibid. p,55) [انظر: سعدي الشيرازي، روضة الورد، ترجمة: محمد الفراتي، ص٦١. **(المترجمان)**].

وغني عن البيان أن كثيرًا من القصص والحكايات التي رواها سعدي الشيرازي بمثل هذه المقدرة الأدبية قد امتاحها من المعين الذي امتاح منه مؤلفو **«مرايا الأمراء»** شواهدهم الموضِّحة. ولم يكن سعدي يقصد إلىٰ إسداء نصيحة، بل قصد إلىٰ الإمتاع وإلىٰ أن يسوق مغزىٰ أخلاقيًّا استقاه من خبرته بتقلبات الحياة، سواء أكانت حياة الملك أم حياة الدرويش. علىٰ أنه يؤكد مسئولية الملك وواجبه تجاه رعاياه، بهذه الكلمات:

لحفظ ملوك البائسين ملوكُها	وإن رتعت في ظل نعمة مولاها
وما غنم الراعي أعدت لأجله	ولكنما الراعي أُعِدَّ ليرعاها

❀ ❀ ❀

بنعيم بعضُ الورىٰ وكثيرٌ	مَنْ بهم ضاق في الحياة المجالُ
إنما الحكم للبِلىٰ وبقاء الـ	ـمرء حيًّا علىٰ الزمان مُحالُ
فاطلب الفرق بين مَلْكٍ وعبدٍ	هل ترىٰ حين تنتهي الآجالُ
يتساوىٰ أخو الغنىٰ والفقـ	ـر إذا كان للتراب المآلُ

(Ibid. pp,63f.) [انظر: سعدي الشيرازي، روضة الورد، ترجمة: محمد الفراتي، ص٧٢. **(المترجمان)**].

الفصل الرابع

نظرية دولة المُلْك

دراسة ابن خلدون للحضارة

في عالم كلُّ شيءٍ فيه موصولُ السبب بالله وتدبيره فإننا لا نكاد نتوقع أن نجد نظريةً سياسيةً مستقلةً. ومع هذا فإن مسلمًا مغربيًّا من القرن الرابع عشر الميلادي، هو ابن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦م)(١)، قدَّم نظريةً لدولة المُلْك تجاوز بها

---

(١) أحيل القارئ إذا أراد الاطلاع علىٰ رواية أكمل مما أُتيح ههنا إلىٰ دراستي:

Ibn Khalduns Gedanken über den Staat (KGS), published in 1932 (R. Oldenbourg, München/Berlin) as Beiheft xxv of the *Historische Zeitschrif*

وقد تضمنت هذه الدراسةُ وصفًا منهجيًّا لأفكار ابن خلدون السياسية، ملتزمةً ألفاظَهُ التي استخدمها في الإعراب عنها، ومترجمةً من المقدمة (نشرة بيروت)، التي صُحِّحت علىٰ نشرة القاهرة ونص كاترمير، مشفوعة بفيض من التعليقات. والحق أنني أعدتُ ترجمة ما اشتمل عليه هذا الفصل من فقرات [مقتبسة من المقدمة]، استنادًا إلىٰ دراستي الأولىٰ، وفي ضوء النقد الذي وُجِّه إليها من قبل الباحثين الذين عرضوا لها آنذاك، وما قدَّموه من مقترحات.

ومن المؤسف أننا لم نظفر إلىٰ الآن بنشرة محققة لـ «**المقدمة**» أو ترجمة مُرضية لها تعتمد علىٰ المخطوطات التي وصفها م. بليسنر (M. Plessner). وليست لدينا كذلك أية دراسات تحقق مصادر ابن خلدون سواء الإسلامية أو اليونانية الهلينستية علىٰ وجه الخصوص، ولا سبيل بغير هذه الدراسات إلىٰ تقدير منجزه تقديرًا دقيقًا.

ومن الحق أن إلمام ابن خلدون بالعلوم الطبيعية واطلاعه علىٰ الفلسفة الطبيعية اليونانية أمرٌ جَلِيٌّ، ومع هذا فإن ما يدين به لهما لم يتضح بعدُ علىٰ نحو مفصل، علىٰ الرغم من أنه يدين في نزعته المادية ومذهبه التجريبي للعلوم والفلسفة اليونانية بالكثير. ولم يُقدَّم إلىٰ الآن أي تفسير للفجوة الملحوظة بين قواعد البحث التاريخي التي نصَّ عليها ابنُ خلدون في المقدمة واستعراضه للتاريخ في (العبر) الذي =

. . . .

= لا يكاد يمتاز بشيء عن الكتابات التاريخية الإسلامية السابقة عليه، علىٰ الرغم من أنه مصدر نفيس في دراسة تاريخ المغرب (see my *KGS* Vorwort).

ولعل إيراد قليل من التفاصيل المتعلِّقة بحياة ابن خلدون تأسيسًا علىٰ السيرة الذاتية التي كتبها لنفسه [**«التعريف بابن خلدون ورحلته غربًا وشرقًا»**]= أمرٌ لا يخلو من فائدة في سياق دراستنا لأفكاره السياسية.

وُلِد ابنُ خلدون في السابع والعشرين من شهر مايو سنة ١٣٣٢م (غرة رمضان سنة ٧٣٢م) في تونس لأسرة عربية قديمة من حضرموت، هاجرت أولًا إلىٰ الأندلس، ثم يممت وجهها شطر المغرب، قبل أن يستقر بها المقام في تونس، حيث جدَّ ابنُ خلدون في طلب العلم، فدَرَسَ علم الكلام والفلسفة في المدرسة التونسية علىٰ يد عددٍ من مشاهير العلماء. فلما بلغ العشرين من عمره انخرط في مسار مهني طويل متقلِّب، فبدأ كاتبًا للسلطان الحفصي في تونس، ثم لم يلبث أن تحوَّل إلىٰ منافسه المريني. وقد مكث في خدمة المرينيين نحو عشر سنوات، متفاوضًا في كثير من الأحيان مع القبائل العربية في إفريقيا نيابة عن المرينيين. وقد سُرَّ بما كان بين أبناء الأسرة المرينية من مكائد بأثر من تنافسهم علىٰ السلطة، ولبث في السجن نحو عامين لاتهامه بالتآمر مع أحد الأمراء الحفصيين كان يسعىٰ إلىٰ استرداد سلطته. وبعد أن أُطلق سراحه، ارتحل إلىٰ الأندلس يلتمس الحظوة عند أمرائها، فاكتسب ثقة سلطان غرناطة الذي أوفده في سفارة [مهمة دبلوماسية] إلىٰ بلاط بيتر الطاغية ملك قشتالة [إشبيلية]. وقد اعترف هذا الأمير المسيحي لابن خلدون بمواهبه الدبلوماسية، وعرض عليه أن يرُدَّ عليه ميراث سلفه بإشبيلية إنْ هو قبل المقام عنده. بيد أن ابن خلدون رفض وظل في خدمة الحكام المسلمين حتىٰ تحوَّل إلىٰ مدينة **«بجاية»** ليغدو أول وزير للأمير الحفصي الذي كان قد أمضىٰ سنتين في السجن لاتهامه بتأييده. غير أنه لم يلبث أن فقد وظيفته حين اغتيل سيدُهُ، فأقام في **«بسكرة»** حيث قام بتجنيد البربر لعدد من الدول.

والحق أن كثيرًا من التحليلات البارعة التي قدَّمها ابنُ خلدون لشخصية العرب عمومًا وشخصية البربر علىٰ وجه الخصوص تعتمد علىٰ تجربته الخاصة بوصفه تابعًا لطائفة من أمراء المغرب ومتفاوضًا مع البربر. وقد أدرك الخلاف الجوهري بين حياة البداوة وحياة الاستقرار، وبين الريف والمدن، ووقف علىٰ القوىٰ المحرِّكة للسُّلطة السياسية، وجعل يضفي عليها طابعًا عقلانيًّا، وهي قوىٰ متجذِّرةٌ في العوامل النفسية. والحق أنه كان يقود من آن إلىٰ آخر قوات بربرية؛ ومن هنا جاء تقديره للتكتيكات العسكرية وما يتصل بتمويل الجيش. وكان طوال حياته ممزقًا بين عمله بوصفه رجل دولة وجنديًّا، وكونه باحثًا يعمل في جو هادئ يعينه علىٰ الدرس والنظر. وقد عاش أربع سنوات معتزلًا في إحدىٰ قلاع البربر؛ حيث صنَّف **«المقدمة»** وجزءًا من كتابه في التاريخ العام [كتاب **«العبر»**]، أو ربما أتم تأليفه خلال تلك الفترة. وفي إبان بحثه الدائم عن فرصة للإسهام في «علمه التاريخي الجديد»، كان شديد الاضطراب، ولعله كان واسع الطموح ملولًا في امتناعه عن أن ينفق شيئًا من وقته في المشاركة في لعبة السياسة التي كان يتوفر علىٰ دراستها.

وهكذا رحل ابن خلدون عن تونس سنة ١٣٨٣م قاصدًا مصر؛ فاستوطن القاهرة، حيثُ فتنته هذه المدينةُ العظيمة بروعتها واجتذبه بلاطُ السلطان برقوق، يحدوه الأملُ في التفرغ لحياة التدريس والكتابة. بيد =

= أننا نراه بعد سنة واحدة قاضيًا للقضاة على المذهب المالكي، فاتخذ من الإجراءات الحاسمة للقضاء على الرشوة والفساد ما جرَّ عليه موجةً من العدواة الشديدة والاعتراض الحاد؛ فعُزل من وظيفته بعد أقل من اثني عشر شهرًا. وقد شغل ابنُ خلدون هذه الوظيفة الجليلة خمس مرات أخرىٰ، علىٰ فترات متقطعة، وكان تعيينه وعزله وثيق الصلة بالحظوظ السياسية لرُعاته [من الأمراء]، وهو سبب لا يقل في أهميته عما أبداه من نزاهة واستقامة. وفي سنة ١٣٨٧م أدىٰ فريضة الحج إلىٰ مكة.

ولعل لقاء ابن خلدون بالغازي المُغُولي تيمورلنك سنة ١٤٠١م هو أشد الأحداث الفاصلة في حياته المضطربة إثارةً. ولقد كانت هذه المقابلة موضوعًا لدراسة أعدها والترج. فيشل (Walter J. Fischel)، الموسومة بـ «**ابن خلدون وتيمورلنك**» (*Ibn Khaldun and Tamerlane*, Berkeley, 1952)، قدَّم فيها فيشل ترجمةً كاملة للجزء المتصل بهذا اللقاء من السيرة الذاتية لابن خلدون، معوِّلًا فيها علىٰ نص محقق، مع تعليقات ثرية بالمعلومات المفصلة. وكذلك فإننا مدينون لهذا الباحث نفسه (أي: فيشل) بدراسة شائقة عن «**تأثيرات ابن خلدون في مصر المملوكية (١٣٨٢- ١٤٠٦م)**» (" Ibn Khaldun's Activities in Mamluk Egypt (1382-1406)" in *Semitic and Oriental Studies Presented to William Popper* (Berkeley, 1951, pp. 103-23,)، وهي الدراسة التي اعتمد فيها أيضًا علىٰ مخطوطة السيرة الذاتية [لابن خلدون]. وانظر أيضًا: (Die Arabische Autobiographic" in *Studia Arabica*, vol. 1.).

وبعد أن رفض ابنُ خلدون الدخول في خدمة تيمورلنك، قفل راجعًا من دمشق التي احتلها المغول إلىٰ القاهرة، حيث وافته المنيةُ بها سنة ١٤٠٦م. وفي ضوء المراوحة المستمرة بين التحيز لابن خلدون والإنكار عليه، يجنح معظمُ تلاميذه إلىٰ تقدير شخصيته تقديرًا متواضعًا إلىٰ حدٍّ ما، في حين يُثنون علىٰ منجزه الفكري ثناءً شديدًا. وعلىٰ الرغم من أنه ليس من مهمتنا أن نحكم عليه، فمن الإنصاف أن نذكر أنه إذا لم يكن من الحكم بدٌّ، فينبغي أن يُؤسَّس هذا الحُكم علىٰ خلفية البيئة المحيطة به ومن خلال معايير عصره. وعلاوة علىٰ ذلك، فإن ما دأب عليه ابنُ خلدون من تغيير لمواليه السياسيين يبدو أمرًا عفويًّا بريئًا من الهواجس الأخلاقية، كما أن عزله عن وظيفة قاضي القضاة ربما يُعزىٰ إلىٰ فضائله أكثر مما يُعزىٰ إلىٰ أخطائه.

ومبلغ علمنا أيضًا أن ابن خلدون كان صديقًا وفيًّا لابن الخطيب، وزير سلطان غرناطة والشاعر والمؤرخ المرموق (cf. Kamil Ayad, *Die Geschichts- und Gesellschaftslehre Ibn Halduns* (Stuttgart und Berlin, 1930), p. 11)، ولا سيما في الوقت الذي شهد محنة ابن الخطيب. وقد حاول ابن خلدون ما وسعته المحاولة أن ينقذ حياة صديقه، دون أن يوفق إلىٰ النجاح في مسعاه للأسف. والحق أننا مدينون لابن الخطيب بتلك القائمة التي قدمها لمؤلفات ابن خلدون، والتي تشتمل علىٰ «**رسالة في المنطق**»، و«**تلخيصًا لمؤلفات ابن رشد**» التي يغلب علىٰ الظن أنها مفقودةٌ. وينبغي أن يؤخذ ما أبداه ابن خلدون من امتنان لشيوخه، ولا سيما لمحمد بن إبراهيم الأبلي، العالم الحُجة في الميتافيزيقا، (cf. Fischel, *op. cit.* n. 88)، وما أعرب عنه من تقدير كبير للمسعودي والطرطوشي (رغم انتقاده المتكرر لآرائهما)= بعين الاعتبار. وكذلك فلا يمكن أن نتجاهل أهمية عكوف ابن خلدون علىٰ دراسة =

الآراء التي شاع اعتقادُهَا في العصور الوسطىٰ؛ فالدولة ليست غايةً في ذاتها لها حياة تخصها، ويحكمها قانونُ السببية، أو مؤسسة بشرية طبيعية وضرورية فحسب، ولكنها أيضًا هي الوحدة السياسية والاجتماعية التي تجعل قيامَ العمران البشري أمرًا ممكنًا.

لقد كان هذا العمران البشري هو الموضوعَ الذي عَكَف ابنُ خلدون علىٰ دراسته والحقلَ الذي أجرىٰ فيه قواعد **«علم التاريخ الجديد»**. فقد أودع المقدمة التي صدر بها تاريخه العام «كتاب العِبَر» خلاصةً للحضارة لا لعلم اللاهوت، مُسْتنِدًا فيها إلىٰ الحضارة الإسلامية في شتىٰ مناحيها، والتي كان قد أحاط بها علمًا إحاطةً تامة. وتُعَدُّ نظريته السياسية جزءًا من تفسيره **«للعُمْران»**، أو جزءًا من **«الحضارة»** بتعبير أدق (بالمعنىٰ المحدد للحضارة). والحق أن الارتباط الوثيق بين الحضارة والسياسة بوصفها فنَّ الحكم يتجلَّىٰ في المصطلحات التي استخدمها ابنُ خلدون: فالعمران مرادفٌ للمدنية والحضارة[٢]، أي: الحياة المدنية المستقرة (تمييزًا لها عن حياة البداوة)، والحضارة بدورها صنو التمدن، ومعناها أن يعيش الإنسان أو ينتظم في مدينة، وهي التي تدل عليها كلمة (polis) اليونانية.

إن النزعة التجريبية عند ابن خلدون، والتي تتبدَّىٰ في **«العلم الجديد»** الذي وضعه، تتلاءم مع نزعته الأثرية (traditionalism)، وهو ما يعني أن له جذورًا عميقة في التصورات والمعتقدات التقليدية للإسلام، وأنه مُنْغمسٌ في العلومَ

= المادة التاريخية التي قدمها أسلافه في صياغة آرائه ونقده لها، ومشاركته في الحياة السياسية في عصره. ولعلنا نحيل القارئ إلىٰ دراسة **«كامل عياد»** للوقوف علىٰ صورة مركزة للخلفية الفكرية لابن خلدون. فشخصية ابن خلدون المحيرة، وتمزقه بين طموحه وانقطاعه إلىٰ البحث في خضم اضطراب سياسي وتدهور فكري وأخلاقي، يجعل منجزه بوصفه عالمًا سياسيًّا أكثر إدهاشًا. ولن يسترعي اهتمامَنَا في هذا الفصل غير هذا الجانب من خلاصته للحضارة، وإن كان فكره لا يمكن أن يفهم إلا في سياق حياته المفعمة بالنشاط.

(٢) المدنية: نسبةً إلىٰ المدينة (city, city-state, state)، وهي تعني عادة **«السياسي»** أو **«المدني»**؛ باعتبارها صفةً مشتقة من المعني الحرفي لكلمة المدينة «الانتماء إلىٰ المدينة». وفي السياق نفسه يشير كاترمير (Quatremère, vol. 1, pp. 68f./B (eyrouth), p. 41) إلىٰ أنها مرادفةٌ لكلمة الحضارة (*civilitas*, civilization).

التقليدية، وأهمها: الفقه، وعلم التفسير. وقد تشكَّلت النزعتان كلتاهما التجريبية والتقليدية -الأولىٰ بوصفها منهجًا علميًّا والثانية بوصفها خلفية تعليمية وموقفًا من الله والإنسان، ومن الثقافة والحضارة- أقول: تشكلتا وتطورتا في مسيرة حياته بوصفه قاضيًا مالكيًّا، وباعتباره رجل دولة التحق بخدمة عدد من الحكام المسلمين في إمارات المغرب الإسلامي.

والحق أن ما عاناه ابنُ خلدون من تقلبات الدهر وما مرَّ به من تجارب متنوعة في العمل مع مَنِ التحق بخدمتهم من الحُكَّام، ثم فَقْد الحظوة لديهم= قد أورث عقليته العلمية البصيرة علمًا نادرًا بدوافع السلوك البشري. وكذلك فإن مقاربته الواقعية للإنسان في الدولة حملته علىٰ التسليم بإرادة السُّلطة والهيمنة بوصفها قوةً دافعةً رئيسة، غير أنه كان علىٰ يقين من أن المطالب العُليا للإنسان العاقل لا يمكن أن تتطور إلا في مجتمع جرىٰ تنظيمه علىٰ نحو كفء في مؤسسة سياسية فاعلة، وهو ما لا يتأتىٰ إلا للدولة؛ ومن هنا فإن عنايته بالسياسة تنبثق من موروثه الإسلامي، هذا الموروث الذي يؤكد فكرة «**جماعة المؤمنين**»، وهي أمة أو جماعة الإسلام السُّني. وعلاوةً علىٰ تقصِّيه الموضوعي، فقد مكَّنه هذا التراثُ الحي من استنباط قانون عام أجراه علىٰ الحضارة الإنسانية في مجموعها.

ومن الحق أن مفهوم ابن خلدون عن الحضارة الكونية مُشْتَقٌّ علىٰ وجه التحديد من دراسته المحايدة للإمبراطورية الإسلامية في عصره، بمزيجها المتنوع من الكيانات السياسية والمستويات الثقافية. بيد أن ذلك لم يكن له كبيرُ أثرٍ علىٰ ما قرره من أحكامٍ صدرت عنه مصدر التعميم، كما أنه لم يُوهِنْ صحةَ أكثر هذه الأحكام في نطاق الثقافة والحضارة الإنسانية. وليس من قبيل المبالغة أن نذكر أن «**علم التاريخ الجديد**» الذي أنشأه ابنُ خلدون علىٰ غير مثال سابق يُعَدُّ دليلًا أمدنا به العصرُ الوسيط علىٰ الميلاد المبكر للبحث العلمي الحديث في الجماعة البشرية[٣]،

---

(٣) See my "Ibn Khaldun: A North African Muslim Thinker of the Fourteenth Century" in *Bulletin of the John Rylands Library*, vol. XXIV, 2 (1940), pp. 311ff, and Hellmut Ritter, "Irrational Solidarity Groups. A Socio-Psychological Study in connection with Ibn Khaldun" in *Oriens*, vol. 1 (1948), pp. 1-44, esp. pp. 3, 19ff., 26ff., 35ff.

متجاوزةً به حدود [دار] الإسلام، ولم يكن حديث ابن خلدون عن إنسانية رعايا الدولة محض مصادفة، وهو مفهوم اعتدنا أن نقرنه بعصر النهضة وظهور المذهب الإنساني في الغرب. (والحق أن ما يجمع بينه وبين دانتي صاحب المذهب الإنساني المسيحي من مشابه يعد أحد الجوانب المثيرة للاهتمام التي تلقي الضوء علىٰ اتفاق وجهات النظر بين كبار المفكرين في اليهودية والمسيحية والإسلام، علىٰ الرغم مما بينهم من ألوان الاختلاف، وهو اختلاف عقدي بالدرجة الأولىٰ)[٤].

علىٰ أنه إذا كانت المقاربة التي قدمها ابنُ خلدون والمنهج الذي اعتمده والنتائج التي انتهىٰ إليها أمرًا جليل الخطر في تاريخ العقل الإنساني، فإن علينا ألا نُغفل أن أفكاره كانت شيئًا فريدًا لا نظير له في إسلام القرن الرابع عشر الميلادي، وأنها لم تُؤْتِ ثمرتها المرجوة علىٰ مدىٰ قرون؛ فهي ليست إذن نتاجًا عضويًّا للعصر الحديث. والواقع أن ابن خلدون كان يعيش عصرًا انتقاليًّا، حين كان نظام العصر الوسيط يُفسح الطريق شيئًا فشيئًا لتجمع جديد من القوىٰ السياسية والاقتصادية والرُّوحية. وربما ساعده ذلك علىٰ صياغة أفكاره عن ميلاد المجتمع والحضارة ونموهما، وبلوغهما الذروة، ثم انهيارهما وسقوطهما الحتمي، وفقًا لقانون السببية الذي لا يتخلَّف.

وبعد إقرار هذه الدعوىٰ، يجب أن أؤكد أن الإسلام الذي تجسَّد في صورة الخلافة عند ابن خلدون هو أفضل ثمرة لجمعية إنسانية تهتدي بالله وتتمركز حوله. فالخلافة هي المثل الأعلىٰ، وهي خير طريقة لتحقيق مصير الإنسان، ولتحصيل السعادة في الدنيا والآخرة. ولم يكن ابنُ خلدون وهو يكتب خلاصة الحضارة يكترث بالمؤمن الفرد، بل كان مصروفًا إلىٰ الاهتمام بالجماعة الإنسانية، فقد كان يراها منشئة الثقافة والحضارة في الإطار الطبيعي والضروري للدولة المبنية علىٰ القوة والمصونة بقوة القانون والشوكة تحت حاكم واحد

---

(٤) انظر: الفصل الأول، ص١٤ وما بعدها. (Cf. *Muqaddima*, Q. vol. 11, p. 261/B. p. 374.). وتستخدم كلمة «**إنسانية**» في هذا المقام بمعنىٰ (*civilitas*)، التي تتطابق مع مصطلحي «**المدنية**»، و«**العمران**».

ذي سيادة. وأما الملكية فتمثّل مرحلة متقدمة في تطور التنظيم السياسي والسلطة السياسية. ولعل من الضروري أن نصوِّر في إيجاز دورة الحياة السياسية التي تتفاعل في داخلها عناصرُ متعددة من الجمعية البشرية، سياسية واقتصادية وقانونية (دينية وعلمانية جميعًا) وثقافية، يؤثر بعضها في بعض علىٰ نحو يحقق مصلحة الدولة أو يُفضي إلىٰ الإضرار بها.

يميز ابن خلدون بين ثلاثة أنواع من الدولة وفقًا للسياسة التي تعتمدها والغاية التي تنشدها، وهي: **سياسة دينية** يقوم الحكمُ فيها علىٰ الشرع الذي يفرضه الله، وهي الثيوقراطية الإسلامية المثالية، **وسياسة عقلية** يستند الحكمُ فيها إلىٰ قوانين [عقلية] يفرضها العقلاءُ، **وسياسة مدنية** هي التي تنتهجها حكومةُ الدولة المثالية للفلاسفة، وهي المدينة الفاضلة، أو جمهورية أفلاطون(٥).

---

(٥) Cf. Q. vol. 11, pp. 126ff./B. pp. 302ff.

والسياسة الدينية أو الشرعية هي الخلافة الموروثة أو الإمامة. وأما الثانية فهي دولة المُلك (the power-state) التي يصفها ابنُ خلدون بـ«**السياسة العقلية**». وأما الضرب الثالث «**السياسة المدنية**» فهي في رأيه ممارسة افتراضية نظرية يقوم بها الفلاسفة. انظر: ما يلي، ص٩٣ وما بعدها، ص١٠٠ وما بعدها.

وقد أخطأ جاستون بوثول (Gaston Bouthoul) حين زعم في دراسته المثيرة (*Ibn- Khaldoun, Sa Philosophic Sociale* (Paris), 1930) أن العصور الوسطىٰ (المسيحية والإسلامية أيضًا) كانت تفتقر إلىٰ نظرية دستورية (*ibid.* pp. 64ff.)؛ ذلك أن القانون الدستوري في الإسلام يقوم علىٰ نظرية الخلافة (التي توفرنا علىٰ دراستها في الفصل الثاني من هذا الكتاب). والحق أنه فيما ذهب إليه من أن «**نظرية الخلافة كانت أمرًا يثير الجدل دائمًا**» لم يأخذ بعين الاعتبار أنه كان ثمة اتفاق جوهري بين الفقهاء المسلمين علىٰ أصل الخلافة وأهميتها ونطاقها، بوصفها الدستور الوحيد الشرعي الصحيح للأمة الإسلامية. وليس من الصواب أيضًا أن تُرمىٰ هذه النظرية بأنها جبريةٌ ومتشائمة؛ فهي نظرية أخروية (other-worldly)، وعلىٰ الرغم من أن الفقهاء كانوا يلوذون بالنفعية ويذعنون للواقع السياسي علىٰ نحو متزايد، فإنهم أيَّدوا الأنموذج المثالي كما تحقق في الخلافة الأصلية (انظر: الفصل الثاني من هذا الكتاب).

لقد جرىٰ تحديد السياسة في القانون تحديدًا واضحًا، خلافًا لبوثول (Bouthoul)، وليس ثمة ما يسوِّغ ما زعمه من أن الأخلاق الإسلامية أخلاق جبرية، بسبب الأحوال المادية. فهذا تعميم فيه من الغلو ما فيه. ولا ريب أن بوثول كان محقًّا حين قارن ابن خلدون بالمفكرين اليونانيين الذين شغلهم السؤال عن خير شكلٍ من أشكال الحكم. علىٰ أنه من الواضح أن ابن خلدون لم يكن بحاجة إلىٰ أن يسأل هذا السؤال؛ لأن الخلافة التي وصفها بمصطلحات استعارها من الماوردي كانت تمثل بالنسبة له خير أشكال الحكم. لقد كان اهتمامه ودرسه موجهًا إلىٰ «الملك» "power-state".

والدولة في حد ذاتها نتيجةٌ طبيعيةٌ للحياة البشرية التي تقتضي الاجتماع والتنظيم، فالاجتماع الإنساني ضروري، وقد عبَّر الفلاسفة عن هذا بقولهم: «**الإنسانُ مدنيٌّ بطبعه**»، وهو ما يعني أنه لا غُنية عن الاجتماع، وهو المدنية المرادفة في اصطلاحهم للعُمْران[٦]. فالتعاون المتبادل ضروري لإشباع حاجة الإنسان إلىٰ المطعم والملبس والمسكن، وكذلك يحتاج الإنسان في الدفاع عن نفسه وضمان حمايته إلىٰ الاستعانة بأبناء جنسه. وتحمل التجربةُ البشرَ علىٰ الاجتماع مع غيرهم، وهي بالإضافة إلىٰ التأمل، تمكِّن الإنسان من العيش[٧]. وعلاوة علىٰ هذا الإيضاح العقلي ينصُّ ابنُ خلدون علىٰ أن «**هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني، وإلا لم يكمل وجودهم، وما أراده الله من اعتماره بهم واستخلافه إياهم**»[٨].

ويلي إشباع ضروريات الحياة النزوع إلىٰ الرَّفَه، وحينئذ تُستكمل مراحل جمع الغذاء وتربية الماشية عن طريق الحرف والصناعات التي توفر قوتًا أكثر تنوعًا، ومنازل أوفر راحة، وملابس أنيقة في المدن. وحياة البداوة وحياة الحضر كلتاها ضروريتان لنمو العمران وتطوره، فالأولىٰ هي الأساس الطبيعي للثانية. بيد أنه لا يدفع إلىٰ إرادة المُلك إلا حياةُ الترف والدعة، وهي الحياة التي لا تنشأ إلا بفضل اقتصاد متنوع يعمل بصورة جيدة.

وتقتضي ترجمةُ الإرادة إلىٰ واقع ملموس دعمًا حقيقيًا من أناس متشابهين في الميول والأفكار، تؤلِّف بينهم رابطةٌ مشتركة؛ وهي الرابطة التي تتجسد بالدرجة الأولىٰ في روابط الدم والتقاليد الأسرية التي تنشئ شعورًا بالتضامن والمسئولية المتبادلة، أو تنشئ نظرة مشتركة تتبدَّىٰ في فعل موحد، وتكون بمنزلة قوة دافعة مهمة في تشكُّل الدول والأسرات الحاكمة. وهذه الرابطة هي التي

---

(٦) See Q. vol. I, p. 69/B. pp. 41 f. and my "Ibn Jaldun's Attitude to the Falasifa" (KAF) in *Al-Andalus*, vol. xx, 1 (1955), p. 81, n. 4, with reference to Al-Farabi's *mamura* which is derived from the same root *'mr* as *'umran*. The Greek equivalent is *oikoumene*.

(٧) See Q. vol. II, p. 371 وقد سقطت هذه الفقرة من نشرة بيروت ٣٧١ .

(٨) See Q. vol. I, p. 71/B. p. 43.

يسميها ابنُ خلدون «**عصبية**»[٩]، مقررًا أن المُلك هو الغاية التي تسعىٰ إليها. والعصبيةُ ضرورية كالاجتماع نفسه؛ لأن الاجتماع وحده غير كاف لصون حياة الإنسان وحفظ أمواله.

إن نزعة الشر التي جُبِل عليها الإنسانُ ستفضي حتمًا إلىٰ تدمير متبادل، إذا لم يكن ثمة سلطةٌ عموميةٌ رادعة معترف بها في مجتمع تمنحه العصبيةُ القوة. وهذه السلطة الرادعة تسمىٰ «**وازعًا**»، أو «**وازعًا وحاكمًا**»، أو «**حُكْمًا وازعًا**»، وإن لها من القوة ما يمكّنها من كَفِّ الناس أن يقتل بعضهم بعضًا أو أن يسفك بعضُهم دماء بعض؛ «**لما في طباعهم الحيوانية من العُدوان والظلم. [وليست آلة السلاح التي جُعِلت دافعةً لعدوان الحيوانات العُجم عنهم بكافية في دفع العدوان بينهم؛ لأنها موجودة لجميعهم، فلا بُدَّ من شيء آخر يدفع عنهم عُدوان بعضهم عن بعض. ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم وإلهاماتهم]. فيكون ذلك الوازعُ واحدًا منهم، تكون له عليهم الغلبةُ والسلطان واليدُ القاهرة، حتىٰ لا يصل أحدٌ إلىٰ غيره بعدوان؛ وهذا هو معنىٰ المُلْك. وقد تبيَّن لك بهذا أنه خاصَّةٌ للإنسان طبيعية لا بُدَّ لهم منها**»[١٠].

---

(٩) See my *KGS*, pp. 1ff. ("Die 'Asabijja als motorische Kraft im staatlichen Geschehen") and *ibid.* pp. 10, 23, 25, 39f., 52, 54, etc. Cf. also the detailed discussion in Fr. Gabrieli, " Il concetto della 'asabiyyah nel pensiero storico di Ibn Khaldun" in *Atti della Reale Academia delle Scienze di Torino*, vol. LXV (1930), pp. 473-512.

(١٠) See Q. vol. 1, p. 72/B. p. 43 and esp. pp. 377ff./B. pp. 187f.

وراجع أيضًا دراستي (*KGS*, pp. 39f.) للوقوف علىٰ تعريف المُلك بوصفه حكمًا يقوم علىٰ السُّلطة المستمدة من طريق القوة. ولما كان ذلك أمرًا طبيعيًّا للإنسان، فإنه ليس بحاجة إلىٰ النبي وشريعته، علىٰ نحو ما رام الفلاسفة إثباته. والواقع أن أكثر البشر لم يأتهم وحيٌ. انظر دراستي في: (*Al-Andalus, loc. cit.* pp. 82 f.,)، وما اشتملت عليه من إشارة خاصة إلىٰ إنكار ابن خلدون للتفسير النفسي والسياسي للنبوة، كما قدمه الفارابي وابن سينا. وسوف نتناول هذه المسألة تناولًا وافيًا في الفصول التالية التي أفردناها للحديث عن الفلاسفة. والحق أن موقف ابن خلدون من النبوة موقف أثري (traditional) إلىٰ حدٍّ بعيد؛ ولئن كان علىٰ يقينٍ من أفضلية الدولة التي ترتكز علىٰ الشريعة الموحىٰ بها إلىٰ النبي، فقد كانت عنايته مصروفةً إلىٰ الدولة القائمة علىٰ القوة [دولة الملك]. وقد ذهب -مخالفًا آراء الفلاسفة- إلىٰ أن النبوة ليست أمرًا طبيعيًّا ولا ضروريًّا لنشأة الدولة وتطورها والمحافظة عليها. إن دولة المُلك (The power-state) هي الشكل المألوف للتنظيم السياسي الذي تقتضيه حاجاتُ الإنسان الطبيعية بوصفه كائنًا اجتماعيًّا عاقلًا. انظر أيضًا: ما يلي، ص٩٤.

فالقوة إذن هي أساس الدولة وهي أداةٌ ضرورية للسُّلطة الوازعة التي لا يستقيم للإنسان وجودٌ بغيرها. فصاحب الأمر النافذ هو بادئ ذي بدء الرئيس الذي يُقدَّم -شأن الشيخ- علىٰ طائفة من الأقران المتساوين، وتكون رئاسته إمارةً. ويرىٰ ابنُ خلدون أن هذا الحُكْم يمثِّل تنظيمًا سياسيًّا سابقًا علىٰ الدولة التي تُسمَّىٰ دولةً بحق؛ ذلك أنه يعتقد أن الدولة بوصفها إطارًا للعمران مؤسسةٌ حضرية يحكمها ملكٌ مستبدٌّ، أي أنها ضربٌ من الملكية المطلقة. وإذا كان هذا المَلِك المستبد يعتمد علىٰ العصبية، فإنه يوظِّفها لخدمة مآربه الخاصة. ولعل عبارة «**الانفراد بالمجد**» تعبِّر عن هذه الفكرة نفسها، أي: «ادعاء السلطة الحصرية استنادًا إلىٰ مصدر تفوق يكتسبه الملك المستبد من خلال جهد ومنجز شخصي». وتتحقق هذه الأوتوقراطية علىٰ يد المؤسِّس الأول للأسرة الحاكمة حينًا، وعلىٰ يد الحاكم الثاني حينًا آخر، وعلىٰ يد الحاكم الثالث أحيانًا[١١].

وتمر الدولةُ بخمسة أطوار؛ هي: الغَلَبُ، وتأسيس الدولة، وبلوغ أوج القوة، ثم التدهور، والسقوط، في خلال أربعة أجيال للأسرة الحاكمة؛ فهي تبلغ أوج قوتها في الجيل الثاني الذي تنشأ فيه الأوتوقراطيةُ عادة.

ويصف ابنُ خلدون هذه العملية الخاصة بتطور الدول في الفصل الذي عقده للحديث عن «**أن الدُّولَ لها أعمارٌ طبيعية كالأشخاص**»: «فالغالبُ أن عمر الدولة لا يعدو أعمار ثلاثة أجيال [والجيل أربعون سنة]. فأما الجيلُ الأول فلا يزال علىٰ خُلُق البداوة وخشونتها وتوحشها من شَظَف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد، فلا تزال بذلك سَوْرةُ العصبية محفوظةً فيهم [فحدُّهم مرهفٌ وجانبهم مرهوبٌ]، والناس لهم مغلَّبون. وأما الجيل الثاني فيتغيَّر حالُهم بالمُلْك [والرَّفَهِ] من البداوة إلىٰ الحضارة، ومن الشظف إلىٰ الترف والخِصْب، ومن الاشتراك في المجد إلىٰ انفراد الواحد به [وكسل الباقين عن السعي فيه، ومن عز الاستطالة إلىٰ ذُلِّ الاستكانة]؛ فتنكسر بذلك سَوْرةُ العصبية بعضَ الشيء . . . وأما الجيلُ الثالث فيَنْسَون عهد البداوة [والخشونة] كأن لم تَكُنْ -خلافًا

---

(١١) See Q. vol. I, pp. 300f./B. pp. 66f.

للجيل الثاني الذي يعيش علىٰ ذكرىٰ الجيل الأول- ويفقدون حلاوةَ العزِّ والعصبية بما فيهم من مَلَكة القهر. ويبلغ الترفُ فيهم غايتَهُ بما تبنَّكوه من النعيم وغضارة العيش، [فيصيرون عيالًا علىٰ الدولة، ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم]، وتسقط العصبيةُ بالجملة، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة (للعدو) »[١٢].

وبافتقارهم [أي: الجيل الثالث] إلىٰ القدرة علىٰ مقاومة مَنْ يغزوهم، فإنهم يضطرون إلىٰ اكتراء مَنْ يدفع عنهم. ولا يكاد ابنُ خلدون يذكر الجيلَ الرابع؛ لأنه لم يعد يتمتع بالمجد والسُّلطة[*].

وهذه الأجيال الأربعة يجري توزيعها إذن علىٰ خمسة أطوار تمر بها الدولة، من شأنها أن تحدد خُلُق القائمين بها من الرعايا. ويختلف هذا الخُلُق بناءً علىٰ ذلك باختلاف طبيعة كل طور من الأطوار المتعاقبة التي تتقلَّب فيها الدولةُ.

«**فالطورُ الأولُ**: طورُ الظفر بالبُغْية وغلب المدافع والممانع، والاستيلاء علىٰ المُلك من أيدي الدولة السالفة قبلها. فيكون صاحبُ الدولة في هذا الطور أُسوةَ قومه في اكتساب المجد، وجباية المال، والمدافعة عن الحوزة والحماية». ووفقًا لمقتضيات العصبية التي توسَّل بها [أي: صاحب الدولة] إلىٰ تحقيق هذا الغَلَب، فإنه لا ينفرد دون أهل عصبيته بشيء.

«**والطورُ الثاني**: طورُ الاستبداد علىٰ قومه والانفراد دونهم بالـمُلْك، وكبحهم عن التطاول للمساهمة [والمشاركة]. ويكون صاحبُ الدولة في هذا الطور معنيًّا باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع؛ لجدع أنوف أهل عصبيته وعَشِيرِه المقاسمين له في نَسَبِهِ، الضاربين في الملك بمثل سَهْمِه. [فهو يدافعهم

---

(١٢) See Q. vol. I, pp. 306ff./B. pp. 170f.

وللوقوف علىٰ إحالات مرجعية كاملة راجع أيضًا دراستي: (*KGS*, pp. 15 ff.,).

(*) [وفي ذلك يقول ابنُ خلدون: «**فهذه، كما تراه، ثلاثةُ أجيالٍ يكون فيها هَرَمُ الدولة وتخلُّقها. وكذلك كان انقراض الحسب في الجيل الرابع**»، انظر: المقدمة ١/ ٢٩٩ (**المترجمان**)].

عن الأمر، ويَصُدُّهم عن موارده، ويردهم علىٰ أعقابهم أن يخلُصُوا إليه]؛ حتىٰ يَقَرَّ الأمرُ في نصابه، ويفرد أهل بيته بما يبني من مجده؛ [فيُعاني من مدافعتهم ومغالبتهم مثلَ ما عاناه الأولون في طلب الأمر أو أشد . . .]».

«**والطورُ الثالثُ**: طورُ الفراغ والدَّعَة؛ لتحصيل ثمرات المُلْك مما تنزع طباعُ البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبُعْد الصيت»؛ فينظِّم أمور الجباية والخراج، ويُحصي النفقات ويقتصد فيها، كما أنه يُعنىٰ في الوقت نفسه بتشييد المباني والهياكل، والتوسعة علىٰ أهله(*) وصنائعه، وإدرار الأرزاق علىٰ جنوده بانتظام وإنصافهم في أُعطياتهم؛ حتىٰ يُباهي بهم الدول المسالمة ويُرهب الدول المحاربة.

وفي الطور الرابع [وهو طور القنوع والمسالمة] «يكون صاحبُ الدولة قانعًا بما بنىٰ أوَّلوه، سِلْمًا لأنظاره من الملوك وأقتاله، مقلِّدًا للماضين من سلفه . . . ويقتفي طُرقَهم بأحسن مناهج الاقتداء».

«**والطورُ الخامس**: طورُ الإسراف والتبذير. ويكونُ صاحبُ الدولة في هذا الطور مُتْلِفًا لما جمع أوَّلوه في سبيل الشهوات والملاذ، والكرم علىٰ بطانته وفي مجالسه، واصطناع أخدان السوء وخضراء الدِّمَن وتقليدهم عظيمات الأمور التي لا يستقلون بحملها . . . مُسْتَفْسِدًا لكبار الأولياء من قومه وصنائع سلفه، حتىٰ يضطغنوا عليه، ويتخاذلوا عن نصرته، مضيعًا من جنده بما أنفق أعطياتهم في شهواته، وحجب عنهم وجه مباشرته وتفقده . . . وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعةُ الهَرَم، ويستولي عليها المرضُ المزمن الذي لا تكاد تخلُصُ منه، ولا يكون لها معه بُرْءٌ إلىٰ أن تنقرض»(١٣).

(*) [تبدو عبارةُ روزنتال هنا غير صحيحة؛ ذلك أن ابن خلدون إنما ذكر بذل صاحب الدولة المعروف لأهل المعروف، أي: لمن يستحقونه، لا كما توهم المؤلف، قال ابنُ خلدون: «. . .وإجازة الوفود من أشراف الأمم ووجوه القبائل، **وبثّ المعروف في أهله**. هذا مع التوسعة علىٰ صنائعه وحاشيته في أحوالهم بالمال والجاه . . . .»، المقدمة ١/٣٠٧. **(المترجمان)**].

(١٣) See Q. vol. I, pp. 314f./B. pp. 175f.

ويمتاز ابنُ خلدون بتبويب كل شيء واختزاله إلىٰ رابطة سببية. وقد رأينا قبلُ عند الحديث عن ابن الطقطقىٰ ومؤلِّفي مرايا الأمراء (ولا سيما ابن المقفع) كيف أكدوا ضرورة أن يُحسن الملك اختيار =

ويبدو أن الجمع بين أجيال الدولة والأطوار التي تتقلَّبُ فيها لا يستقيم ما لم نفترض أنه في جيلٍ منها -هو الجيل الثالث- يحدث الانتقال من الطور الثالث إلىٰ الطور الرابع. علىٰ أنه أهمُّ من ذلك تسليمُ ابن خلدون بالحركة الدورية للدول وأجيال الحكام، والعلاقة المتبادلة فيما بينها، حتىٰ لو تيسَّرت هذه الحركةُ من خلال الطابع المطلق للحُكْم، وتطابُق المَلِك مع الدولة.

وقد أدرك ابن خلدون -علاوةً علىٰ ما تقدَّم- أن ثمة علاقةً بين تطور عمران الدولة صعودًا وهبوطًا، وبين خُلُق الحكام والمحكومين، وهي علاقة مشروطة بالعوامل النفسية والاقتصادية، واستقرار النظام السياسي في اعتماده علىٰ الدفاع والأمن. فليس ثمة نمو مطرد نحو حقبة تسود فيها السعادة والعدالة المطلقة (the millennium). فالدولة -كأي كائن طبيعي- تخضع للنمو والنضج والتدهور[(١٤)].

= أصحابه، وأن يؤدي رواتب الجيش بانتظام، وكيف حذروا الملك من المشاركة في الصناعة والتجارة، تاركين لابن خلدون أن يكتشف العلاقة الوثيقة بين الأسرة الحاكمة والجيش والمال، والاعتراف بما بينها من علاقة متبادلة، بوصفها علاقة علة بمعلول. وانظر أيضًا دراستي: (*KGS*, pp. 17ff).

(١٤) وعن تطور الأسرة بوصفه عرضًا من أعراض الدولة، انظر: (Q. vol. 1, pp. 247ff./B. pp. 136f. and my *KGS*, pp. 13ff).

[يقول ابن خلدون في الفصل الموسوم بـ «فصل في أن نهاية الحَسَب في العقب الواحد أربعةُ آباء»: «والحَسَبُ من العوارض التي تعرض للآدميين؛ فهو كائنٌ فاسدٌ لا محالة. وليس يوجد لأحد من أهل الخليقة شرفٌ متصلٌ في آبائه من لدُن آدم إليه، إلا ما كان من ذلك للنبي ﷺ ... ومعناه أن كل شرف وحَسَبٍ فَعَدَمُهُ سابقٌ عليه، شأن كل مُحْدَثٍ.

ثم إن نهايته في أربعة آباء من عَقِبه؛ وذلك أن باني المجد عالمٌ بما عاناه في بنائه، ومحافظٌ علىٰ الخِلال التي هي أسباب كونه وبقائه. وابنُهُ من بعد مباشرٌ لأبيه، قد سمع منه ذلك وأخذه عنه، إلا أنه مقصِّرٌ في ذلك تقصير السامع بالشيء عن المعاني له. ثم إذا جاء الثالث كان حظُّه الاقتفاء والتقليد خاصة، فقصَّر عن الثاني تقصير المقلِّد عن المجتهد. ثم إذا جاء الرابعُ قصَّر عن طريقتهم جملةً، وأضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها ... فيربأ بنفسه عن أهل عصبيته ويرىٰ الفضل عليهم ... فيُحَقِّرهم لذلك، فينتفضون عليه ويحتقرونه، ويُديلون منه سواه من أهل ذلك المنبت، ومن فروعه في غير ذلك العقب، للإذعان بعصبيتهم كما قلناه، بعد الوثوق بما يرضونه من خِلاله، فتنمو فروع هذا، وتذوي فروعُ الأول ويتهدَّم بناءُ بيته ... واشتراط الأربعة في الأحساب إنما هو في الغالب، وإلا فقد يدثرُ البيتُ من دون الأربعة، ويتلاشىٰ وينهدم. وقد يتصل أمرُها إلىٰ الخامس والسادس، إلا أنه في انحطاطٍ وذهابٍ». انظر: المقدمة ١/ ٢٤٠، ٢٤١. **(المترجمان)**].

وتنهض نظريةُ ابن خلدون في مجموعها علىٰ التباين الجذري بين البداوة -حيث حياة البساطة والشجاعة والتوحش وسَوْرة البأس- والحضارة -حيث حياة التمدن التي تنمحي فيها شيئًا فشيئًا تلك الخصالُ الطبيعية بالرغبة في الأمن والدعة والترف واللذة، بأثر من الحكم الأوتوقراطي(١٥). ولعل من المهم أن نذكر أن ابن خلدون يستند في نظريته إلىٰ اطلاعه علىٰ تاريخ المرابطين والموحدين، الذين كانوا يتألفون من قبائل بربرية مولعة بالحرب والقتال، وقد اتسم انتقالهم من البداوة إلىٰ التحضر بمراحل من التطور السياسي الذي صوَّره لنا في «**المقدمة**»، وأسهب في بيان دقائقه في كتابه «**العبر**».

ولا يمكن لمن استبد بالمُلْك أن يحافظ علىٰ حُكمه المستقل إلا بأن يُوهن شوكة تلك العصبية التي لم يصل إلىٰ الحُكْم إلا بفضل مؤازرتها. ولما كان يجب عليه أن يعتمد علىٰ جيش لحفظ النظام الداخلي وحماية الدولة من العدوان الخارجي، فإن إضعاف أنصاره الذين تحركهم قوةُ العصبية في المقام الأول، يضطره إلىٰ أن يستبدل بهم طائفةً من الجُنْد المأجورين. ويقتضي ذلك أموالًا طائلة، الأمر الذي يحمله علىٰ زيادة الضرائب والمشاركة الفاعلة في التجارة والصناعة. وبعد فترة من التوسع والثروة المفضية إلىٰ الترف ورفاهة العيش، يبدأ التدهور الحتمي، فيضطر الملك إلىٰ أن يتخذ من التدابير ما يبتغي به حفظ نفسه، وهي تدابير تنفِّر الرعايا، وتُلْحق ضررًا بأنشطتهم الاقتصادية، وتفضي إلىٰ الخراب، وإهلاك الأسرة الحاكمة، وتقويض أركان الدولة نفسها في نهاية المطاف. وتتجلَّىٰ الأهمية السياسية للاقتصاد في هذه الملاحظات الموجزة. ومبلغ علمي أن ابن خلدون كان أول مفكِّر في العصر الوسيط يفطن إلىٰ أهمية

---

(١٥) See Q. vol. 1, pp. 300.ff./B. pp. I72ff.

ويجزم ابنُ خلدون بالانتقال المحتوم من البداوة إلىٰ الحضارة، وما يترتب عليه من ذهاب سَوْرة البأس، واتساع حياة الترف والدعة. والحق أن تبدُّل العادات الإنسانية يسير جنبًا إلىٰ جنب مع الانتقال من الحياة البدوية إلىٰ الحياة الحضرية، ويؤثر تأثيرًا سلبيًّا علىٰ السلطة السياسية وقوة الشوكة. ولا تتحقق المرحلة الحاسمة إلا حين يحل ترف الحياة محل شظف العيش، ويحدث انحدار ظاهر في الأخلاق.

(see Q. vol. 1, pp. 251ff., 301, 309ff.; B. pp. 138ff., 167, 172ff. Cf. also my *KGS*, pp. 20-45)

الاقتصاد للسياسة، وللحياة كلها في أي مجتمع منظم علىٰ هيئة دولة، ويمكن إيراد قليل من الشواهد التي يؤكد فيها العلاقة المتبادلة بينهما(١٦).

يقول ابن خلدون في مفتتح الفصل الموسوم بـ «**أن نقص العطاء من السُّلطان نقصٌ في الجباية**»: «والسبب في ذلك أن الدولة والسلطان هي السوق الأعظم للعالم [ومنه مادةُ العُمْران]. فإذا احتجن السلطانُ الأموال والجبايات، أو فُقِدتْ فلم يصرفها في مصارفها، قلَّ حينئذٍ ما بأيدي الحاشية، وانقطع أيضًا ما كان يصل لحاشيتهم وذويهم، [وقلت نفقاتُهم جملةً]، وهم معظم السواد (من المشترين)، ونفقاتُهم أكثر مادةً للأسواق من سواهم؛ فيقع الكسادُ حينئذٍ في الأسواق، وتضعف الأرباحُ في المتاجر لقلة الأموال، فيقلُّ الخراج لذلك؛ لأن الخراج والجباية إنما تكون من الاعتمار والمعاملات، ونَفاق الأسواق، وطلب الناس للفوائد والأرباح. ووبالُ ذلك عائدٌ علىٰ الدولة بالنقص؛ لقلة أموال السلطان حينئذٍ بقلة الخراج . . . فالمالُ إنما هو متردِّد بين الرعية والسلطان، منهم إليه، ومنه إليهم، فإذا حبسه السلطانُ عنده فقدته الرعيةُ»(١٧).

ومعنىٰ ذلك أن الميزانية المتوازنة أساسٌ جوهري من أسس الاقتصاد القوي، وهي الدليل علىٰ استقرار النظام السياسي. ولعل أهمية الإيرادات في الاقتصاد السياسي تتجلَّىٰ في قول ابن خلدون: «اعلم أن الجباية أولَ الدولة تكون قليلةَ الوَزائع كثيرة الجملة، وآخر الدولة تكون كثيرة الوزائع قليلة الجملة. والسبب في ذلك أن الدولة إن كانت علىٰ سَنَن الدين، فليس إلا المغارم الشرعية من الصدقات والخراج والجزية، وهي قليلة الوزائع . . . وهي حدودٌ لا تُتعدَّىٰ»(١٨).

---

(١٦) وعلينا أن نحذر من المبادرة إلىٰ اعتداد ما ذهب إليه ابن خلدون إرهاصًا بالماركسية. وإنني أحيل القارئ إلىٰ دراستي (*KGS*, p. 72, n. 1.). وعلىٰ الرغم من أن الاقتصاد السليم لا غناء عنه، فإنه لا يعدو أن يكون أساسًا من أسس الدولة. والحق أن الأفكار الدينية والطموح السياسي والأنشطة الثقافية تمتزج بالازدهار المادي في تطور الدولة واستقرارها، سواء أكانت هذه الدولة قائمةً علىٰ شريعة الإسلام أم علىٰ القوة والسلطة السياسية.

(١٧) See Q. vol. II, pp. *92f.*/*B.* p. 286..

(١٨) See Q. vol. II, p. 79 (with a different chapter heading)/B. p. 279. =

والحق أن الاقتصاد البدوي القائم علىٰ الزراعة -في ظل تواضع المعيشة وقلة الضرائب- يهيئ حافزًا مُشَجِّعًا علىٰ الجد في العمل ابتغاء تحقيق الرفاه. غير أنه ما إن يتولىٰ الأوتوقراطيون زمام الحكم، وتفرض حياة التحضر ذات المستوىٰ المعيشي الأعلىٰ المزيد والمزيد من المطالب، تُجبىٰ من الفلاحين والتجار وأرباب الحرف ضرائب أفدح؛ فيتدهور الإنتاج وتتقلَّص الأرباح، حيث ينمحي الدافع من نفوس أولئك المشاركين في الحياة الاقتصادية للدولة.

ويسير النمو الاقتصادي جنبًا إلىٰ جنب مع التطور السياسي. وثمة فصلٌ بعنوان «**فصل في أن ثروة السلطان وحاشيته إنما تكون في وسط الدولة**»، تناول فيه ابنُ خلدون تعزيز حُكْم المَلِك علىٰ حساب العصبية التي آزرته من قبلُ؛ ولهذا تشتد حاجته إلىٰ المرتزقة والجند المأجورين، وإجراء الأُعطيات لهم لقاء خدماتهم، وهو ما يؤدي حتمًا إلىٰ زيادة الجباية، وترف البلاط، وضعف شوكة أنصار المَلِك السابقين، وانهيار الأسرة الحاكمة وخراب الدولة، في نهاية المطاف[١٩]. والسبب في ذلك «**أن السلطان لا يُثمِّر مالَهُ إلا الجبايةُ . . . وإدرارها إنما يكون بالعدل في أهل الأموال والنظر لهم، فبذلك تَنْشَطُ آمالُهم وتنشرح صدورهم للأخذ في تثمير الأموال وتنميتها، فتعظم منها جبايةُ السلطان. وأما غير ذلك للسلطان من تجارة أو فلح فإنما هو مَضَرَّةٌ عاجلةٌ للرعايا وفساد للجباية ونقصٌ للعمارة**»[٢٠].

= ويعبر ابن خلدون في هذا الموضع تعبيرًا واضحًا عن التأثير الكبير للسياسة الدينية في تحقيق مصلحة الدولة.

(١٩) See Q. vol. II, pp. 87ff./B. pp. 283ff.

والدولةُ هنا هي دولة المُلك (the power-state).

(٢٠) See *ibid*.

ولعلنا نلاحظ أن ابن خلدون يعترف بالملكية الخاصة بوصفها أمرًا طبيعيًا، معارضًا «**رأسمالية الدولة**» (state-capitalism) (انظر أيضًا: الحاشية رقم ١٦). والحق أنه صرف جُلَّ اهتمامه إلىٰ انتظام أمر الدولة ورخائها ورفاهية رعاياها؛ رعايةً لمصالح الدولة.

وعلىٰ أثر الترف، والدعة، وذهاب الشجاعة وسورة البأس، والاشتراك في المجد، تفشو الرذائل في الرعايا بسبب المثال السيئ الذي تقدمه الأسرة الحاكمة وأتباعها والمتطفِّلون عليها[٢١].

ويتضح من كلام ابن خلدون أننا لسنا بصدد دولة تنهض علىٰ الشريعة، وإنما بصدد أوتوقراطية تعتمد علىٰ جيش من الجُند المأجورين؛ ابتغاء المحافظة علىٰ مُلكها. وفي دولة المُلْك هذه، يفضي ما يتسم به السلطانُ وبطانته من أَثَرةٍ سياسية واقتصادية إلىٰ مفاسد أكثر بما لا يتقارب من مفاسد الدولة القائمة علىٰ قانون أخلاقي يرتكز علىٰ الوحي.

والحق أن ابن خلدون -بعيدًا عن النزعة الأخلاقية- لا ينتقد المفاسد والنقائص الأخلاقية بوصفها خرقًا سافرًا لمبادئ الأخلاق، أو بوصفها إثمًا يستوجب مجازاته بعقوبة إلهية، وإنما يعرض لها من حيث صلتها بالدولة، راصدًا أهميتها متعقِّبًا آثارها السياسية، مُبيِّنًا في موضوعية وخيمَ عواقبها علىٰ الحُكْم الرشيد والمصلحة العامة. وكذلك فإنه لا يغض الطَّرْف عن الجرائم السياسية.

وهكذا يبدو ابن خلدون عالمًا سياسيًّا يشخِّص أسباب اعتلال الدولة بوصفها كائنًا حيًّا؛ مثلها كمثل جسد الإنسان؛ إذ تخضع للقانون نفسه، وهو قانون العلة والمعلول. وعلىٰ الرغم من أنه اقتصر علىٰ دراسة الدول الإسلامية، فقد استنبط هذا القانون العام للدولة من حيث هي دولة، وللحضارة الإنسانية في عمومها، علىٰ نحو مستقل تمام الاستقلال عن الخلافة المثالية. غير أن ملاحظة ابن خلدون أن الضرائب والمكوس التي يجبيها الحاكمُ الأوتوقراطي تفوق بما لا يتقارب تلك التي نصت عليها الشريعة -وهي قانون الإسلام الذي أُوحي به إلىٰ النبي- وتخالفها كلَّ المخالفة، تبيِّن علىٰ نحو لا نزاع فيه أنه يعد هذه الشريعة القانونَ المثاليَّ الذي هو بمنزلة القاعدة والمعيار. وقد أوجبت الشريعة الزكاة،

---

(٢١) بالإضافة إلىٰ الفقرات المنقولة المشار إليها في الحواشي الثلاث السابقة، انظر أيضًا: (Q. vol. II, pp. 82f./B. pp. 280ff.). وللاطلاع علىٰ مسألة العلاقة بالاقتصاد في مجموعها انظر: الفصل الموسوم بـ «**الدولة والاقتصاد**» (Staat und Wirtschaft)، بدراستي: (*KGS*, pp. 71-92)؛ حيث أوردت فيه شواهد موضِّحة استقيتُها من الجغرافيين العرب.

والخراج، والجزية، التي تُفرض علىٰ أهل الذمة، وهم غير المسلمين من أهل الكتاب المشمولين بالحماية (اليهود والنصارىٰ والمجوس). وتكفل الشريعة حق الملكية الخاصة بوصفه أحد الحقوق الراسخة التي لا يجوز التنازلُ عنها. فإذا استولىٰ السلطان علىٰ أموال رعاياه أو أكرههم علىٰ بيع ما يملكون؛ لأنه دمر معاشهم عن طريق احتكار بعض الحرف والتجارات، فإن ابن خلدون المسلم ينص بوضوح علىٰ أن صنيعه هذا يعد انتهاكًا للشرع، بل إنه يعقِّب صراحةً بأن هذا التصرف يلحق الضرر بمصالح الأسرة الحاكمة، كما يفضي إلىٰ إضرار عظيم بالدولة لا سبيل إلىٰ إصلاحه.

ويفرد ابن خلدون فصلًا يتناول فيه العلاقة بين الحاكم والرعية، ويتخذ له عنوانًا مُوحيًا، هو «**فصل في أن إرهاف الحَدِّ مُضِرٌّ بالمُلْك**». فمصلحة الرعايا والدولة رهينةٌ بحسن العلاقة بين الحاكم -سواء أكان ملكًا أم سلطانًا- ورعاياه.

فحقيقة السُّلْطان أنه المالك للرعية القائم بأمورهم، [فالسلطان مَنْ له رعية، والرعيةُ من لها سُلطان، والصفة التي له من حيث إضافته إليهم هي التي تُسَمَّىٰ المَلَكة، وهي كونُهُ يملكهم]، فإذا كانت هذه المَلَكَة وتوابعها بمكان من الجودة، حصل المقصود من السلطان علىٰ أتم الوجوه، فإنها إن كانت جميلة صالحة كان ذلك مصلحةً لهم، وإن كانت سيئة متعسِّفة كان ذلك ضررًا عليهم وهلاكًا لهم . . . وأما توابع حسن المَلَكَة، فهي النعمة عليهم والمدافعة عنهم؛ فالمدافعةُ بها تتم حقيقة الملك، وأما النعمة عليهم والإحسان لهم فمن جملة الرفق بهم، والنظر لهم في معاشهم، وهي أصلٌ كبير في التحبب إلىٰ الرعية[٢٢].

ولعلنا نلاحظ أن الاعتبار الجوهري هو المصلحة العامة ومصالح الدولة. ومدار ذلك كله علىٰ حُسْن السياسة التي يعقد لها ابن خلدون فصلًا بعنوان «**في أن العمران البشري لا بُدَّ له من سياسة ينتظم بها أمرُهُ**»، يقول فيه:

---

(٢٢) See Q. vol. I, pp. 339ff./B. pp. 188f.

«إنه قد تقدَّم لنا في غير موضع أن الاجتماع للبشر ضروريٌّ، وهو معنىٰ العُمْران الذي نتكلَّم فيه، وأنه لا بُدَّ لهم في الاجتماع من وازعٍ وحاكم يرجعون إليه، وحُكْمُهُ فيهم تارةً يكون مستندًا إلىٰ شرع مُنزَّل من عند الله، يوجب انقيادَهُم إليه إيمانُهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلِّغُهُ، وتارة إلىٰ سياسة عقلية يُوجب انقيادَهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم [بعد معرفته بمصالحهم]. فالأُولَىٰ (أي: السياسة الدينية) يحصل نفعها في الدنيا والآخرة؛ لعلم الشارع بالمصالح في العاقبة، ولمراعاته نجاة العباد في الآخرة. والثانية [أي: السياسة العقلية] إنما يحصل نفعها في الدنيا فقط.

وما نسمعه من السياسة المدنية، فليس من هذا الباب، وإنما معناه عند الحُكماء ما يجب أن يكون عليه كلُّ واحدٍ من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخُلُقه، حتىٰ يستغنوا عن الحُكَّام رأسًا، ويُسَمُّون المجتمع الذي يحصل فيه ما ينبغي من ذلك بالمدينة الفاضلة (وهي جمهورية أفلاطون)، والقوانينَ المراعاةَ في ذلك بالسياسة المدنية. وليس مرادُهم السياسة [٩٤] التي يُحْمَل عليها أهلُ الاجتماع بالأحكام للمصالح العامة؛ فإن هذه غيرُ تلك. وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرةٌ أو بعيدة الوقوع، وإنما يتكلمون عليها علىٰ جهة الفرض والتقدير»[٢٣].

ولعل من الواجب علينا أن نقطع حديث ابن خلدون؛ لكي ننظر في تناوله السطحي للمدينة الفاضلة عند الفلاسفة، ومعارضته لآرائهم في السياسة؛ ذلك أن مذهبه الواقعي المرتكز علىٰ التجربة حمله علىٰ إنكار فرضياتهم بوصفها مجرد نظرية، حيث أبدىٰ اعتراضًا شديدًا علىٰ مفهومهم للنبوة والشريعة التي أُوحي بها إلىٰ النبيِّ، علىٰ الأقل فيما يتعلق بابن سينا والفارابي، فهو يفنِّد مزاعمهما في أن النبوة شرطٌ ضروريٌّ تقتضيه الطبيعةُ البشرية وأن هذا الوازع مما أمر به الشرع، بوصفها [أي: هذه المزاعم] قضيةً غير برهانية[*].

---

(٢٣) See Q. vol. II, pp. I26ff./B. pp. 302ff. Cf. my article quoted in nn. 6 and 10 above.

(*) [يذكر ابنُ خلدون أن الفلاسفة حاولوا إثبات النبوة بالدليل العقلي، وأنها خاصة طبيعية للإنسان، وأنه لا بُدَّ للبشر من الحكم الوازع، ثم يقولون بعد ذلك: وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله =

ويشير ابنُ خلدون بوضوح إلىٰ أن الوجود وحياة البشر يتحققان سواء قبل ظهور الأنبياء أو بعد ظهورهم؛ ذلك أن قسمًا كبيرًا من البشر يعيشون بغير أنبياء وتشريعات نبوية؛ حيث إن الحاكم إنما يتولىٰ الحُكْم عليهم بقوة شوكته أو بالعصبية التي يوحِّد بها أنصاره(٢٤). ويعزز ابن خلدون رأيه بإيراد مذهب سلف الأمة، القائل بأن وجوب النبوات ليس بعقلي وإنما مُدْرَكُهُ الشرع. وكما رأينا آنفًا، فإن المشرع النبوي يحقِّق بالشرع مصلحة الإنسان في الدنيا ونجاته في الآخرة. والمؤمن الذي يمتثل لهذه الشريعة وازِعُهُ من نفسه؛ لأنه كامنٌ في طبيعة الوحي نفسها. فلما تناقص أمرُ الدين في الناس وصار الشرع عِلْمًا مست حاجةُ الناس إلىٰ الأحكام الوازعة(٢٥). وهكذا فإن الوازع عند ابن خلدون ليس حُكْمًا خارجيًّا فرضته شريعةُ الإسلام الموحىٰ بها، وليس النبي ملكًا. والراجح أن ذلك رفض للتفسير السياسي الذي قدمه الفلاسفةُ للنبوة، وهو التفسير الذي سنعرض له لاحقًا.

= يأتي به واحدٌ من البشر، يكون متميزًا عنهم بما يُودع الله فيه من خواص هدايته، ليقع التسليم له والقبول منه، حتىٰ يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تثريب. انظر: المقدمة ١/٧٢. **(المترجمان)**].

(٢٤) See Q. vol. I, p. 72/B. pp. 43 f.

ومن المحقق أن ابن خلدون إنما كان يقصد كتاب «**النجاة**» لابن سينا، ولا سيما الفصل الموسوم بـ «**في إثبات النبوة**».

[**نقول**: ونصُّ عبارة ابن خلدون: «وذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التي يقتدر بها علىٰ قهرهم وحملهم علىٰ جادته». **(المترجمان)**].

(٢٥) See Q. vol. I, p. 232/B. pp. 126f. and my KAF, p. 82.

وقد لاحظ ابن خلدون تناقص الإيمان الذاتي الذي يُملي علىٰ المؤمن تصرفاته، والهوة التي تفصل بين العوام من جهة وحُرَّاس الشريعة ومدرسيها ومفسِّريها من العلماء من جهة أخرىٰ، وهي الشريعة التي كان لا بُدَّ من إتقانها، من خلال دراسة متعمقة ممتدة. ويرفض الإسلام -كاليهودية- تقسيم الناس إلىٰ رجال دين وعوام [علمانيين]. بيد أن ازدياد التمايز وتعقد الحياة في إمبراطورية إسلامية غير متجانسة عرقيًّا واجتماعيًّا وثقافيًّا لم يكن بدٌّ من أن يستوجب مهارات خاصة؛ ومن هنا فقد نشأت طبقة من العلماء توفَّرت علىٰ دراسة الشرع بمفهومه الواسع، وبكل تعقيداته وتفسيراته المتقنة، تَبَعًا للمذاهب الأربعة المعترف بها. وقد أضحت هذه الشريعة أكثر تعقيدًا علىٰ نحو لا مزيد عليه، وغدت هيمنتها علىٰ المسلمين محفوفة بالأخطار أكثر فأكثر؛ نظرًا لأن الاعتبارات السياسية انتهكت علىٰ نحو متزايد الحياة الإسلامية كما تمثلها الخلافة الأصلية.

إن النبي مشرِّعٌ في المقام الأول، وأما الخليفة -أي خليفة النبي- فهو الحاكم الذي يخضع للشرع الملزم له وللأمة جميعًا. ولقد كانت الشريعة هي القانون الأعلىٰ للثيوقراطية الإسلامية في عصر الخلفاء الراشدين، وفي عصر صحابة محمد علىٰ العموم. وقد تزامن تناقص الدين مع تحول الخلافة آنذاك إلىٰ مُلْك علىٰ يد معاوية وبني أمية. وكذلك شهد هذا العصرُ التحولَ من البداوة إلىٰ الحضارة، وتوسعَ دولة الإسلام حتىٰ غدت إمبراطورية مترامية الأطراف. وقد أفضت حياة التحضر مَسُوقةً بأحكام الملك الوازعة إلىٰ التناقص التدريجي للشجاعة والاعتماد علىٰ النفس؛ بأثر من استبدال وازع الدولة المستندة إلىٰ القوة والخضوع لملك ذي سيادة، بالوازع الكامن في الشرع. وتأسيسًا علىٰ ذلك يعرِّف ابنُ خلدون النظام السياسي للمَلِك أو السلطان المسلم بوصفه سياسة عقلية، حتىٰ لو كانت الشريعة هي المصدر الأساسي لما يأخذان به الرعية من أحكام وقوانين؛ إذ يقول: «ثم إن السياسة العقلية التي قدَّمناها تكون علىٰ وجهين: **أحدهما**: تُراعىٰ فيها المصالحُ علىٰ العموم، ومصالحُ السلطان في استقامة مُلْكه علىٰ الخصوص. وهذه كانت سياسة الفرس، وهي علىٰ وجه الحكمة. وقد أغنانا الله عنها في الملة ولعهد الخلافة؛ لأن أحكام الشريعة مُغنيةٌ عنها في المصالح العامة والخاصة والآداب، وأحكام الملك مُندرجة فيها.

والوجه الثاني: أن تُراعىٰ فيها مصلحةُ السلطان، وكيف يستقيم له الملكُ مع القهر والاستطالة، وتكون المصالحُ العامة في هذه تَبَعًا. وهذه السياسة هي التي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر، إلا أن ملوك المسلمين يجرون منها علىٰ ما تقتضيه الشريعةُ الإسلامية بحسب جُهدهم؛ فقوانينها إذن مجتمعةٌ من أحكام شرعية وآداب خُلُقية، وقوانين في الاجتماع طبيعية، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية. والاقتداء فيها بالشرع أولًا، ثم بالحكماء في آدابهم، والملوك في سِيَرهم»[٢٦].

---

(٢٦) See Q. vol. II, pp. 126f./B. p. 303.

ولعلنا نلاحظ التفاعل بين العوامل والقوىٰ علىٰ اختلاف مصادرها في محاججة ابن خلدون؛ فثمة الإسلام من جهة بوصفه عاملًا جماعيًّا وفرديًّا أيضًا، وثمة المُلْك وما يتصل به من أمر المحافظة عليه.

والحقُّ أن المباينة بين السياسة الدينية -التي ترتكز علىٰ التشريع النبوي الموحىٰ به من الله والمتجسِّدة في الخلافة- والسياسة العقلية -المبنية علىٰ الغَلَبة والقائمة علىٰ قوانين يستنبطها العقلُ، والمتحققة في الملك- أمرٌ جوهريٌّ[٢٧]، وهي مباينة ينطوي عليها الدرسُ التاريخي الذي قدمه ابن خلدون للمجتمع القائم وحضارته؛ حيث قصد إلىٰ استخلاص مبادئ التنظيم السياسي، واستجلاء كيف تسير الدولة في مسارها الطبيعي وكيف تعمل، مُتَّخِذًا من شريعة الإسلام مرجعًا له في هذا التحليل، باعتبارها دستور الثيوقراطية التي أسسها المشرِّع.

ويعرِّف ابن خلدون -شأن الماوردي وغيره من الفقهاء- الخلافة بوصفها أداة المشرِّع في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وذلك في الفصل الموسوم بـ «**في معنىٰ الخلافة والإمامة**»، والفصل المعنون بـ «**الخطط الدينية الخلافية**».

والحق أن إسهام ابن خلدون في الفكر السياسي يكمن في نتيجتين مهمتين، هما ثمرة امتزاج المذهب التجريبي بالنزعة الأثرية في ذهنه الثاقب:

أولاهما: أن الخلافة امتد بها البقاءُ في ظل الملكية التي امتازت بها الإمبراطورية الإسلامية.

---

(٢٧) ويميِّز ابن رشد بين السياستين الدينية والعقلية التمييز نفسه. انظر دراستي: "The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd" *(PIR)* in *BSOAS*, vol. XV, 2 (1953), pp. 273ff.، وراجع أيضًا: الفصل المعقود للحديث عن الفلسفة السياسية لابن رشد. ومن بين المفكرين اليهود، يعتقد موسىٰ بن ميمون الرأي نفسه. بيد أنه إذا كان ابن رشد وابن ميمون قد أظهرا الفرق بين «**قانون الوحي**» (وهو التوراة في الحالة اليهودية، والشريعة في الحالة الإسلامية) و«**قوانين أفلاطون**»، فإن ابن خلدون يفكر في المنطق السياسي، وهو منطق الحاكم الأوتوقراطي؛ لاعتقاده أن منطق الفيلسوف ينطبق علىٰ الدولة انطباقًا نظريًّا وافتراضيًّا محضًا. ولعل بوسعنا أن نصف هذا التباين من حيث العقل المحض للميتافيزيقي، والعقل العملي للمفكر السياسي.

والثانية: أن الدين ظلَّ عاملًا مهمًا في دولة المُلْك، وإن لم يكن هو العامل الحاسم علىٰ نحو ما كان عليه في ظلال الخلافة. وقد أجرىٰ ابنُ خلدون تجربتَهُ الذاتية التي استقاها من الإسلام علىٰ المجتمع والحضارة جملةً؛ فجمع بذلك بين مفهومين للدولة أحدهما كلامي -يقع في المحل الأول- والآخر سياسي، دون اطراح الموقف الإسلامي المعتَمد؛ نظرًا لأن الخليفة أو الإمام يجمع في شخصه بين السُّلطتين الروحية والزمنية.

علىٰ أن هذا لا يعني أن الأمر مجرد اختلافٍ في الدرجة؛ وهو أن الدين إما أن يكون هو العامل المهيمن صاحب السيادة، وإما أنه يشغل المرتبة الأولىٰ بين عوامل متساوية، وإما أنه لا يعدو أن يكون عاملًا واحدًا بين عوامل كثيرة، وإن كانت له أهمية كبيرة؛ ذلك أن ابن خلدون أكد غير مرة أن السُّلطان أمر ضروري تمامًا كإرادة المُلْك، وأن التغلب أمرٌ طبيعي، وأنه يمكن تحصيل الحُكْم وتأسيس السُّلطان بغير دعوة دينية، ما دام ثمة عصبيةٌ تؤلِّف بين طائفة من الأنصار المتفقين في ميولهم وأفكارهم، وأنهم من كثرة العدد بحيث يستطيعون مناصرة مَنْ تطمح نفسه إلىٰ القيادة السياسية ومده بالدعم الكافي. ولما كان ابن خلدون مسلمًا، فإنه يؤكد علىٰ تعزيز الدين للعصبية تعزيزًا حاسمًا في غالب الأمر، بحيث يحوِّلها من قوة دافعة تقوم أساسًا علىٰ الاشتراك في النسب أو المصالح المادية إلىٰ قوة روحية لا تُقاوم، تشد من أزرها حيويةُ القوة الباطشة التي تتمتع بها طائفةٌ من الأنصار مترابطة ارتباطًا وثيقًا. ويصدق ذلك بصورة خاصة علىٰ الإسلام في دور توسعه ودمجه في قوة عالمية.

وقد استنتج ابن خلدون -وهو مُحِقٌّ في ذلك- أن إضعاف الحمية الدينية لا بُدَّ أن يفضي إلىٰ تقوية المكوِّن الزمني للخلافة، وهو ما سيؤدي لا محالة إلىٰ أن تستحيل مُلْكًا عضوضًا. ومن جهة أخرىٰ، فإن الدين -سواء أكان نبوةً أم دعوة حقٍّ- هو المصدر الذي خرجت من رحمه إمبراطورياتٌ عظمىٰ؛ ذلك أن التنافس والخلاف يبثان الفرقة في صفوف أبناء العصبية الواحدة، وأما الدينُ فمن شأنه جمعُ القلوب وتأليفُها، وإذا انصرفت القلوب إلىٰ الحق ورفضت الدنيا وأقبلت

علىٰ الله، اتحدت وجهتُها[٢٨]. وحتىٰ يعزز ابنُ خلدون ما ذهب إليه من أن **«الدعوة الدينية تزيد [الدولة في أصلها قوة علىٰ] قوة العصبية ....»**[٢٩]، يستشهد بدولة لَمْتُونة ودولة المرابطين في المغرب؛ إذ أورثت الحميةُ الدينية عصبيتَهم قوةً لا سبيل إلىٰ مقاومتها، علىٰ الرغم من أنه كان بالمغرب من خصومهم قبائل أوفر منهم عددًا، ويخبرنا ابن خلدون كيف أن انطفاء جذوة هذه الحمية أدىٰ إلىٰ تقويض دولتهم علىٰ أيدي أولئك الذين كانوا تَبَعًا لهم من قبل. ويمكن القولُ بعبارة أخرىٰ: إن الحماسة الدينية تهيئ حافزًا قويًّا لإرادة المُلْك، وتتسامىٰ بالتالي بما يُعَد في الأساس جزءًا من الطبيعة الدُّنيا للإنسان، التي يتشارك فيها مع الحيوانات، وهذا ما يُعبَّر عنه بالتغلب والقهر، الذي ينشأ عن الغضب والحيوانية. ويستعير ابن خلدون هذه المصطلحات من سيكولوجيا الفلاسفة حيث كان لها معنىً أفلاطوني أرسطي.

هذه القوىٰ الطبيعية تستهلك نفسها بعد جهد أولي، أي: غلبة القوة وتأسيس الدولة. ويكفل الدين حياة الدولة ما دام يوحِّد بين الحاكم والرعية من خلال تأكيد الغاية العليا للإنسان ونجاته. والحق أن عناية ابن خلدون بالجوانب السياسية المتعلِّقة بالدين أوفر من عنايته بجوانبه الأخلاقية والحضارية، كما بدا - في المقابل- من الواقعية بحيث أدرك في الفصل الموسوم بـ **«أن الدعوة الدينية من غير عصبيةٍ لا تتم»** وأكَّد أن الشوكة والقوة أمران ضروريان لتحقيق مثالي وتطبيق حقيقي للأفكار الدينية في الحياة العملية، مستشهدًا ابتغاء تعزيز رأيه بالحديث: **«ما بعث اللهُ نبيًّا إلا في مَنْعةٍ من قومه»**. فإذا كان هذا في الأنبياء، فما أجدره

---

(٢٨) See Q. vol. I, p. 284/B. p. 157.

هذا هو تفسير ابن خلدون للآية ٦٤ من سورة النحل [وهي قوله تعالىٰ: ﴿لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ﴾. **(المترجمان)**]. بيد أنه كان من الواقعية بحيث نظر أيضًا إلىٰ الجانب السلبي للدين؛ إذ يؤكد علىٰ نحو لا يقل قوة التأثيرَ الضار للدين علىٰ فضائل البأس (the manly virtues) التي تمس إليها الحاجة لحياة سياسية مفعمة بالنشاط، بمجرد أن يفسح الإيمان الفطري الطريق للطاعة الموجهة (guided obedience) والخضوع الذليل.

(٢٩) See Q. vol. I, pp. 284ff./B. p. 158. Cf. also my *KGS*, ch. " Staat und Religion", pp. 50ff.

بأن يكون في غيرهم(*). ويوسّع ابن خلدون نطاق هذه القاعدة لتشمل الثورة علىٰ الظلم، فالله لم يأمر بذلك إلا مَنْ كانت له القدرةُ علىٰ إزالته(**). ويورد ابن خلدون مرة أخرىٰ حديثًا نبويًا يعزز به رأيه: «مَنْ رأىٰ منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه»؛ ذلك أن «أحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبيةُ القبائل والعشائر»(٣٠).

والحق أن هذا المزيج من الاعتقاد الديني والقوة السياسية هو الذي يحدِّد طبيعة الخلافة والغاية من ورائها، وهي الخلافة التي يعترف بها ابنُ خلدون اعترافًا واضحًا كل الوضوح. ولعل مَنْ ينظر إلىٰ الدولة علىٰ ما هي عليه يستنتج من هذه المعرفة أن تحول الخلافة إلىٰ مُلْك كان أمرًا طبيعيًا لا مفرَّ منه. ولقد كان ابنُ خلدون في الوقت نفسه علىٰ يقين من أن المُلْك وإن كان جديرًا بصون مصلحة الإنسان في هذه الدنيا، فإن ذلك يتحقق علىٰ نحو أتم بمساعدة أحكام الشريعة؛ نظرًا لأن المشرِّع النبوي أعرفُ بمصلحة الإنسان في الأمور الدينية والدنيوية جميعًا(***).

(*) [يقول ابن خلدون: «إذا كان هذا في الأنبياء وهم أولىٰ الناس بخرق العوائد، فما ظنك بغيرهم ألا تُخرق له العادةُ في الغَلَب بغير عصبية». المقدمة ١/٢٧٨. **(المترجمان)**].

(**) [وفي ذلك يقول ابن خلدون: «ومن هذا الباب أحوال الثوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء. فإن كثيرًا من المنتحلين للعبادة وسلوك طُرُق الدين، يذهبون إلىٰ القيام علىٰ أهل الجور من الأمراء، داعين إلىٰ تغيير المنكر والنهي عنه، والأمر بالمعروف، رجاءً في الثواب عليه من الله؛ فيكثر أتباعُهم والمتلبِّسون بهم من الغوغاء والدهماء، ويُعرِّضون بأنفسهم في ذلك للمهالك، وأكثرهم يَهلكون في تلك السبيل، مأزورين غير مأجورين؛ لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم، وإنما أمر به حيث تكون القدرةُ عليه». انظر: المقدمة ١/٢٧٨. **(المترجمان)**].

(٣٠) See Q. vol. I, pp. 286f./B. p. 159. Cf. also my *KGS*, pp. 53 f.

ويتبين من هذه الفقرة أن الخط الفاصل بين الواقعية والذرائعية ضعيف للغاية.

(***) [قال ابن خلدون: «لما تبيَّن أن حقيقة الخلافة نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا، فصاحب الشرع متصرِّفٌ في الأمرين؛ أما في الدين فبمقتضىٰ التكاليف الشرعية الذي هو مأمور بتبليغها، وحمل الناس عليها، وأما سياسة الدنيا فبمقتضىٰ رعايته لمصالحهم في العمران البشري. وقد قدمنا أن هذا العمران ضروري للبشر، وأن رعاية مصالحه كذلك؛ لئلا يفسد إن =

«فقد صار الملك يندرج تحت الخلافة إذا كان إسلاميًا ويكون من توابعها. وقد ينفرد إذا كان في غير الملة»[٣١].

ولما كان الاجتماع السياسي في الإسلام قد اتخذ صورة الخلافة في بادئ الأمر، فقد رُوعيت طبيعتها وحُفِظت منزلتُها بعد أن انقلبت مُلْكًا، «فقد رأيتَ كيف صار الأمر إلىٰ المُلْك، وبقيت معاني الخلافة من تحرِّي الدين ومذاهبه والجري علىٰ منهاج الحقّ، ولم يظهر التغيُّر إلا في الوازع الذي كان دينًا، ثم انقلب عصبيةً وسيفًا. وهكذا كان الأمر لعهد معاوية ومروان وابنه عبد الملك، والصدر الأول من خلفاء بني العباس إلىٰ الرشيد وبعض ولده.

ثم ذهبت معاني الخلافة، ولم يبق إلا اسمُها، وصار الأمر مُلْكًا بحتًا، وجرت طبيعةُ التغلب إلىٰ غايتها، واستُعملت في أغراضها من القهر والتحكم في الشهوات والملاذ. وهذا كما كان الأمر لخلف بني عبد الملك، ولمن جاء بعد المعتصم والمتوكل من بني العباس، واسم الخلافة باقيًا فيهم لبقاء عصبية العرب، والخلافة والملك في الطورين مُلتبِس بعضُها ببعض.

ثم ذهب رسمُ الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب وفناء جيلهم وتلاشي أحوالهم، وبقي الأمر مُلكًا بحتًا كما كان الشأن في ملوك العجم بالمشرق، يدينون بطاعة الخليفة تبركًا، والملكُ بجميع ألقابه ومناحيه لهم، وليس للخليفة منه شيءٌ. وكذلك فعل ملوك زناتة بالمغرب، مثل صنهاجة مع العُبيديين، ومغراوة وبني يفرن أيضًا مع خلفاء بني أمية بالأندلس، والعبيديين بالقيروان. فقد تبيّن أن الخلافة قد وُجِدت بدون المُلْك أولًا، ثم التبست معانيهما واختلطت، ثم انفرد الملكُ حيث افترقت عصبيته من عصبية الخلافة»[٣٢].

= أهملت، وقدمنا أن الملك وسطوته كافٍ في حصول هذه المصالح. **نعم إنها تكون أكمل إذا كانت بالأحكام الشرعية؛ لأنه أعلم بهذه المصالح»**. انظر: المقدمة ١/ ٣٨١. **(المترجمان)**].

(٣١) See Q. vol. I, pp. 373f./B. pp. 207 f.

(٣٢) *Ibid*.

ويتكئ ابن خلدون في تفسيره لانقلاب الخلافة إلىٰ مُلْك في هذا الموضع علىٰ اعتبارات سياسية فحسب، وهو ما يتبدَّىٰ في تأكيده علىٰ العصبية، علىٰ الرغم من أنه لا يمكن أن نغض الطرف عن أن =

والحق أن انتقال الشوكة من الأرستقراطية العربية إلىٰ حكام أوتوقراطيين من الطراز الفارسي، يحكمون علىٰ غرار النموذج الفارسي، يُفسَّر هنا علىٰ أنه سقوط للعصبية العربية، وانهيارٌ للتضامن العربي، وتراجع للإسلام بوصفه محرِّكًا سياسيًّا.

ويعبِّر ابن خلدون -بوصفه دارسًا مسلمًا للتاريخ- عن هذا التحول بوصفه نتيجة طبيعية للأحوال النفسية التي تحدِّد التطورات السياسية إلىٰ حد كبير. والحق أنه لا يستنكر هذا التحول ما دام المَلِك يفي بواجباته تُجاه رعاياه، فيصون حياتهم ويحفظ أموالهم، ويُبدي عناية بمصالحهم، وتعترف الرعية في المقابل بسُلطته وتتقبَّل حكمه. ويجتهد ابن خلدون في توضيح أن المشرع النبوي يُولي للطبيعة البشرية في شرعه ما يلزم من اهتمام، ولا يُنكر منها إلا ما كان غلوًّا وإسرافًا: «واعلم أن الدنيا وأحوالها كلها عند الشارع مَطِيَّةٌ للآخرة(٣٣)، ومَنْ فَقَد المطية فقد الوصول. وليس مراده فيما يَنْهىٰ عنه أو يذمه من أفعال البشر، أو يندب إلىٰ تركه، إهمالَهُ بالكلية أو اقتلاعه من أصله، وتعطيل القوىٰ التي نشأ عنها بالكلية، إنما قصده تصريفها في أغراض الحق جُهد الاستطاعة، حتىٰ تصير المقاصد كلها حقًّا وتتحد الوجهة (أي: إلىٰ الله والآخرة)»(٣٤).

= هذه العصبية نفسها يشوبها الإيمانُ وتتخللها التصوراتُ الدينية. علىٰ أن العصبية لا الشريعة هي التي حافظت في الواقع علىٰ الخلافة، حتىٰ لو كانت هذه الخلافة مجرد ظل باهت لصورتها السابقة. ويجب فهم أقوال ابن خلدون وتقديرها في ضوء السياق الذي وردت فيه، وبالنظر إلىٰ ما كان يروم إبرازه في المسألة قيد النظر. وقد تتضارب أقواله في سياق آخر تضاربًا صريحًا، الأمر الذي قد يورثنا انطباعًا قويًّا بالالتباس والتناقض، وذلك كما في إشارته إلىٰ تأثير الدين سلبًا وإيجابًا في نفس الوقت علىٰ البنية السياسية والاستقرار السياسي. بيد أنه بقطع النظر عن دولة الشريعة المثالية للخلافة الأصلية، لا يُصدر حكمًا، ويُصر فيما يتعلق بأمر المُلك علىٰ القيم المطلقة كتلك القيم التي تحكم دولة الشريعة. والواقع أن ملاحظاته تتسم دائمًا بالنسبية، كما أنها ناشئة عن موقف معين في مرحلة بعينها من مراحل التطور السياسي الطبيعي، الذي يتوفر علىٰ دراسته بوصفه مراقبًا محايدًا. راجع أيضًا: الحاشيتين (٢٥)، (٢٨).

(٣٣) Literally, "a riding animal".

(٣٤) See Q. vol. I, pp. 364f./B. p. 202.

وهنا يتكلم [ابن خلدون] المسلم، ويميل بوضوح إلىٰ التأكيد علىٰ أفضلية الشريعة الموحىٰ بها من الله، بوصفها دليلًا هاديًا إلىٰ النجاة الفردية، من خلال حياة العدالة والصلاح، التي تضمن للمؤمن [النجاة في] الآخرة. راجع أيضًا: الحواشي: (٢٥)، (٢٨)، (٣٢).

وبهذه الروح يدرس ابن خلدون الانتقادات التي وُجِّهت إلىٰ العصبية من حيث إنها تشتمل علىٰ النَّسَب والفخر به؛ فهو يعتقد أن العصبية تطبق تطبيقًا صحيحًا وتفهم علىٰ أنها أمر مستحب، شريطة أن تكون موجَّهة إلىٰ الحق وإقامة أمر الله؛ لأن الشارع لو أبطلها، لبطلت الشرائع؛ إذ لا يتم قوامها إلا بالعصبية . . . وكذا المُلْك، لمَّا ذمَّه الشارع لم يَذُمَّ منه الغَلَبَ بالحق وقهر الكافة علىٰ الدِّين، ومراعاة المصالح، وإنما ذمَّه لما فيه من التغلُّب بالباطل [وتصريف الآدميين طوع الأغراض والشهوات]. فلو كان المَلِكُ مُخْلِصًا في غَلَبه للناس أنه لله، ويحملهم علىٰ عبادة الله وجهاد عدوه، لم يكن ذلك مذمومًا(٣٥).

ولا ريب أن ابن خلدون يجعل للدين (وهو عمليًّا شريعة الإسلام) مكانًا مهمًّا للغاية في الدولة القائمة إن لم يكن المكان الأول. لقد تعلَّم من النظر في التاريخ الإسلامي ومما اكتسبه من خبرة عن الدول الإسلامية التي عاصرها في المغرب أنه توجد دائمًا فجوة بين المطالب المثالية للشريعة المثالية والواقع السياسي، وإن لم تكن صلاحية هذه الشريعة نظريًّا وسلطتها المهيمنة موضعَ تشكيك قط، حتىٰ لو أفضت اعتبارات سياسة المُلْك إلىٰ تنحية الشريعة جانبًا في بعض الأحيان. وهكذا ناضل الفقهاءُ، من أمثال الماوردي وابن جماعة وابن تيمية، في سبيل المحافظة علىٰ صفاء الشريعة، وأوضحوا ما يجب أن تكون عليه السياسة من عمل بمقتضىٰ أحكامها، علىٰ الرغم من تنازلاتهم الكبيرة

---

(٣٥) See Q. vol. I, p. 366/B. p. 203.

وانظر أيضًا: الفصل الثاني من هذا الكتاب، ما يتصل بالماوردي، وابن جماعة، وابن تيمية. ويهدف ابنُ تيمية علىٰ وجه الخصوص إلىٰ إصلاح الحياة السياسية والاجتماعية علىٰ وفق مبادئ الشريعة، وعلىٰ أساس تطبيقها تطبيقًا سليمًا. وأما ابن خلدون فقد اكتفىٰ بالملاحظة والتشخيص، علىٰ الرغم من أنه باعتباره مسلمًا كان يأسىٰ كثيرًا لما آل إليه أمر الحكم من جور وطغيان. وانظر أيضًا:
H. A. R. Gibb, "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory" in BSOAS) (1933)); pp. 31-9، لمناقشة كتاب كامل عياد، ودراستي (KGS). [**نقول**: وقد تُرجمت دراسة جب إلىٰ العربية، بعنوان «**الأصول الإسلامية في نظرية ابن خلدون السياسية**». انظر: هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، تحرير: ستانفورد شو، وليم بُولك، ترجمة: إحسان عباس وآخرين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١م، ص١٩٩- ٢١١. (**المترجمان**)].

والتوفيقية غالبًا. وقد صَرَفَ ابنُ خلدون -الذي لم يكن أقل استعدادًا للاعتراف بالسلطة النظرية للشريعة- اهتمامه إلىٰ الدولة علىٰ نحو ما كانت عليه في الواقع، وبيَّن لماذا كان يجب أن تكون كذلك.

وإذا كان ابن خلدون يقصر ملاحظته علىٰ الدول الإسلامية التي اتخذت من شريعة محمد، نبيِّ الإسلام، قانونًا لها من الوجهة النظرية، فإنه لم يُخصِّص فصولًا يتناول فيها القانون بوصفه عاملًا سياسيًا، علىٰ الرغم من أنه توفَّر علىٰ دراسة عوامل أخرىٰ، مؤكِّدًا ما بينها من تفاعل وارتباط. وتجدر الإشارة إلىٰ أنه جزم بالطبيعة المركبة للمُلْك؛ بالنظر إلىٰ القوانين التي تنظِّم حياة الدولة علىٰ وجه التحديد؛ ذلك أنه مهما يكن مصدر القانون الذي تتخذه الدولة -سواء أكان هذا المصدر هو الله بوساطة المشرِّع النبوي أم العقل الإنساني من خلال أكابر الدولة (men of action) والحُكماء- فإنه لا يستقيم أمر الدولة بغير أساسٍ من القانون. ويفسِّر ابن خلدون في الفصل الموسوم بـ **«في معنىٰ الخلافة والإمامة»** -المشار إليه آنفًا- إصدار القوانين السياسية، أي: القوانين التي تضبط إدارة الحُكْم وتنظِّم العلاقات بين المَلِك الذي تغلَّب علىٰ الُحكْم بقوة الشوكة ورعاياه، فيعزوها إلىٰ الحاجة إلىٰ الحدِّ من غُلَواء ما يتسم به صاحبُ المُلْك من أَثَرة وإجحاف بالرعية، فإذا خَلَت الدولةُ من مثل هذه القوانين، فإنه سيَحْمِل مَنْ تحت يده من الخَلْق علىٰ ما ليس في طوقهم [من أغراضه وشهواته]، وهو الأمر الذي سيدفعهم إلىٰ الثورة عليه.

فإذا كانت الدولة إسلامية، كانت السياسةُ **«سياسةً دينيةً»** تقوم علىٰ الشريعة التي نزل بها الوحيُ. وأما إذا استندت السياسة إلىٰ القوانين السياسية التي يفرضها العقلاءُ كانت **«سياسة عقلية»**، علىٰ نحو ما كان عليه الأمرُ في فارس قبل الإسلام(٣٦). وقد عرضنا فيما مضىٰ لضروب السياسة المختلفة، وإنما أشير إليها ههنا لسبب آخر، هو إبراز الجانب السياسي للقانون، وهو ما ينطوي عليه

---

(٣٦) See Q. vol. I, p. 342/B. p. 190.

ونلاحظ أن الفارابي ومَنْ اقتفىٰ أثره كابن باجَّه وابن رشد يعزون إلىٰ الفرس القدماء حُكْمًا أوتوقراطيًا كهنوتيًا.

المصطلحُ الذي استخدمه ابنُ خلدون -«قوانين سياسية»- وتعقيبه الذي قال فيه: **«وإذا خلت الدولةُ من مثل هذه السياسة (أي: السياسة التي ترتكز علىٰ قواعد وأحكام ملزمة قانونًا) لم يستتب أمرُهَا، ولا يتم استيلاؤها»**(٣٧).

والحق أنه ليس من قبيل المبالغة التأكيد علىٰ أن ابن خلدون لا يدع مجالًا للشك في أن قانون المشرِّع النبوي أفضل وأسمىٰ من القانون الذي يضعه المشرِّع البشري الذي يسترشد بعقله لا غير؛ فالضرب الأول من القانون يعني أن: «الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط، فإنها كلها عبثٌ وباطلٌ؛ إذ غايتها الموتُ والفناء، واللهُ تعالىٰ يقول: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا . . .﴾ [المؤمنون: من الآية ١٥]، فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي بهم إلىٰ السعادة في آخرتهم . . . فجاءت الشرائعُ بحملهم علىٰ ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة، حتىٰ المُلْك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني، فأجْرته علىٰ منهج الدين، ليكون الكلُّ محوطًا بنظر الشارع»(٣٨).

وبالإضافة إلىٰ ما تقدَّم من بيانٍ لنطاقات السياستين الدينية والعقلية، تبيِّن هذه الفقرة أن الدولة التي تنهض علىٰ أساس الشريعة يجب عليها أن تشمل برعايتها الفردَ الذي لا بُدَّ أنه محاسَبٌ في الآخرة علىٰ ما كان منه في الحياة الدنيا، بوصفه مخلوقًا لله، في حين أن الدولة القائمة علىٰ القوانين العقلية لا تُعْنَىٰ إلا بصلاح المجتمع وسعادة أبنائه الدنيوية لا غير.

ولا يناقش ابن خلدون -بوصفه مسلمًا يكتب عن الدولة الإسلامية- من جوانب الشريعة إلا ما يتصل بالسياسة، ويقتفي أثر الماوردي إجمالًا، وينص علىٰ النقل عنه صراحةً بوصفه مصدرًا له؛ فحين كتب عن الشروط التي يجب أن يتحقَّق بها الخليفةُ، أصرَّ -كما رأينا في الفصل الثاني- علىٰ أن يكون من قريش؛ بحكم عصبيتها القوية التي يمكن تعويلًا عليها ضمان وحدة الأمة الإسلامية والمحافظة عليها. ولا غرابة في هذا؛ لأن ابن خلدون يعزو نسبه إلىٰ المسلمين

---

(٣٧) Ibid.

(٣٨) Ibid.

ويتفق ذلك مع اقتباس تقدمت الإشارة إليه في الحاشية رقم (٣٤).

الأوائل مفتخرًا بذلك، إذ كان العرب يعلّقون أعظم أهمية علىٰ شرف النسب، وطوروا علم الأنساب حتىٰ أمسىٰ فنًّا راقيًا. ولعل ما ذهب إليه ابنُ خلدون من اعتداد القوة المرتكزة علىٰ العصبية أمرًا ضروريًّا لا غُنية عنه، نشأ بشكل طبيعي عن نظريته حول الدولة. ولما كانت وظيفة الخليفة هي العناية بالمصالح الزمنية والروحية لجماعة المؤمنين، فإن الله لا بُدَّ أن يمنحه القوة الضرورية، «فلا يُخاطب بالأمر مَنْ لا قدرة له عليه»(٣٩).

ويُبرز ابنُ خلدون من جهة أخرىٰ علىٰ وفق المعهود من أسلوبه الاختلافَ بين قانون الشريعة والقانون الزمني؛ فالحُكْم الرفيق العادل يدفع إلىٰ الثقة والشجاعة، وأما القهر وشدة الوطأة فيُورِثان الرعية الخوف والجبن؛ ولهذا فإن عرب البادية يمتازون بالشجاعة، في حين أن أهل الحضر الذين يخضعون للقوانين الملزمة ويُؤخذون بالأحكام التأديبية والخوف من العقوبة منذ عهد الصبا تنكسر في نفوسهم سورةُ البأس، «وهذا شأن طلبة العلم المنتحلين للقراءة [أي: قراءة القرآن] والأخذ عن المشايخ والأئمة»(*).

يقول ابنُ خلدون: «ولا تستنكرَنَّ ذلك بما وقع في الصحابة مِنْ أَخْذِهم بأحكام الدين والشريعة، ولم ينقص ذلك من بأسهم، بل كانوا أشدَّ الناس بأسًا؛

---

(٣٩) See Q. vol. I, p. 354/B. p. 196.

وتعني كلمة «القدرة» في هذا الموضع القدرة الطبيعية بالإضافة إلىٰ الأدوات الضرورية التي تمكّنه من فرض إرادته وحكمه. وهذا ما يؤكد مثال قريش. والحق أن إضعاف قوة الخلافة والسلطة المركزية كان علىٰ وجه الدقة هو ما واجه الفقهاء بالمشكلة المُعْضِلة التي تتمثل في المحافظة علىٰ حكم الشريعة، وعلىٰ صلاحيات الخليفة وسلطته التي تنبني عليها، في مواجهة الأمراء و-فيما بعد- السلاطين الذين تغلبوا علىٰ السلطة الفعلية بقوة الجند والشوكة.

(*) [يقول ابن خلدون في ذلك: «فإن كانت المَلَكَة رفيقةً وعادلةً لا يُعَانَىٰ منها حكمٌ ولا منعٌ ولا صدٌّ، كان مَنْ تحت يدها مُدِلِّين بما في أنفسهم من شجاعةٍ أو جبن، واثقين بعدم الوازع، حتىٰ صار لهم الإدلالُ جبلةً لا يعرفون سواها. وأما إذا كانت المَلَكَة وأحكامها بالقهر والسطو، فتكسر حينئذٍ من سورة بأسهم وتذهب المنعة عنهم؛ لما يكون من التكاسل في النفوس المضطهدة . . . وأما إذا كانت الأحكام بالعقاب، فمُذْهبة للبأس بالكلية؛ لأن وقوع العقاب به ولم يدافع عن نفسه، يُكسبه المذلة التي تكسر من سورة بأسه بلا شك. وأما إذا كانت الأحكام تأديبية تعليمية، وأخذت من عهد الصبا، أثرت في ذلك بعض الشيء؛ لمرباه علىٰ المخافة والانقياد، فلا يكون مدلًّا ببأسه» (المقدمة ١/ ٢٢٤، ٢٢٥).

لأن الشارع لما أخذ عنه المسلمون دينهم، كان وازعُهُ فيهم من أنفسهم؛ لما تلا عليهم من الترغيب والترهيب، ولم يكن بتعليم صناعي ولا تأديب تعليمي؛ إنما هو أحكام الدين وآدابه المتلقاة نقلًا يأخذون أنفسَهم بها، بما رَسَخ فيهم من عقائد الإيمان والتصديق. فلم تزل سَوْرةُ بأسهم مُسْتَحْكِمة كما كانت، ولم تخدشها أظفارُ التأديب، والحُكْم ... ولما تناقص الدينُ في الناس، وأُخذوا بالأحكام الوازعة؛ ثم صار الشَّرْع علمًا وصناعةً يُؤخذ بالتعليم والتأديب، ورجع الناسُ إلىٰ الحضارة وخُلُق الانقياد إلىٰ الأحكام، نقصت بذلك سَوْرةُ البأس فيهم. فقد تبيَّن أن الأحكام السلطانية والتعليمية مُفْسِدةً للبأس؛ لأن الوازع فيها أجنبيٌّ، وأما الشرعية فغير مُفْسِدة؛ لأن الوازع فيها ذاتيٌّ. ولهذا كانت هذه الأحكام السُّلطانية والتعليمية مما يؤثِّر في أهل الحواضر في ضعف نفوسهم، وخضد الشوكة منهم ...»[٤٠].

ويمكن القول أخيرًا: إن نمط القانون الذي يحكم الدولة يعتمد علىٰ الوضع السياسي والتاريخي في مرحلة معينة من مراحل تطور الدولة، وعلىٰ قدرة الحاكم علىٰ إنفاذ القانون. والحق أن ابن خلدون كان يود إثبات هذا الترابط بين القانون والسياسة.

---

(٤٠) See Q. vol. I, pp. 230ff./B. pp. 126f.

وراجع أيضًا: الحواشي أرقام: ٢٥، ٢٨، ٣٢، ٣٤، ٣٥.

وينتقد البروفيسور جب (Gibb, *op. cit.* pp. 36ff.,) ما ذهبتُ إليه من تفسير لموقف ابن خلدون من الدين (ولا سيما في دراستي .KGS, pp. 59f)؛ إذ إن «ثمة تناقضًا لم يُقطع فيه برأي»، يفترض جب لحله أن ابن خلدون استخدم مصطلح «الدين» بمعنيين مختلفين: «**الدين بالمعنىٰ الصحيح أو المطلق**»، و«**الدين المكتسب**»، ويتكئ هذا المعنىٰ الأخير علىٰ الفقرة المنقولة آنفًا (راجعها كاملة في دراستي *KGS*, pp. 68f). والحق أنني أميل إلىٰ تفسير ابن خلدون علىٰ النحو الذي قررته فيما مضىٰ من صفحات وحواشٍ، وإلىٰ الحديث عن التحول الذي طرأ علىٰ «**الدين بالمعنىٰ الصحيح أو المطلق**» بوصفه ثمرة الانتقال من البداوة إلىٰ الحضارة. لقد أضحىٰ الدين -بعد أن كان مُحرِّكًا ذاتيًا علىٰ أيام المسلمين الأوائل- مُمُأَسَسًا، بمعنىٰ أنه كان مثالًا حيًّا ملهمًا، ثم صار موضوعًا للدرس من قبل الفقهاء، أو قل إن شئت الإيجاز: إنه صار علمًا، كما يذكر ابن خلدون نفسه، ولا ينبغي أن نتغافل عن الحافز الذي أورثته العصبيةُ للدين، وإن طرأ التحول علىٰ هذه العصبية نفسها خلال تلك العملية.

وقد رأينا أن الدولة عنده -بوصفها موضوع دراسته التجريبية- هي مهد العمران البشري، وأن دولة الشريعة التي ظهرت في الحقبة التأسيسية للإسلام، أي: عصر الخلفاء الراشدين، هي الأُنموذج المثالي للتنظيم السياسي. وقد اتخذ من الإمبراطورية الإسلامية في عصره، ولا سيما بلاد المغرب التي كانت هي المسرح الذي شهد أنشطته السياسية والقانونية، مجالًا للنظر والملاحظة. ولا ريب أن نظرته إلىٰ الطبيعة البشرية، وهي نظرة متولِّدة عن نزعة إنسانية دينية، قد مكَّنته من أن يصدر أحكامًا عامة منطلقًا من حقائق التاريخ الإسلامي، حيث يستجليها في ذاتها ويحاول استكشافها في علاقاتها المتبادلة(٤١). لقد أثارت الدولة كما هي في الواقع -ومدارها علىٰ الغَلَبة والقهر والمحافظة علىٰ المُلْك من خلال جيشٍ كفء- الاهتمامَ التاريخي لابن خلدون، فوضع تقييمه الواقعي للحياة الاجتماعية في الدولة في مقابل نموذجه المثالي؛ لأنه يضرب بجذورٍ عميقة في الحضارة الإسلامية، حيث يجري تحديد قيم الإسلام الروحية بوصفها هدفًا للسعي البشري.

وثمة كلمةٌ لا بُدَّ منها بخصوص العلاقة السببية بين الدولة والقيم الثقافية العليا التي تومئ إليها الفنونُ والعلوم، والتي تقود إلىٰ مباشرتها. لقد توفرنا علىٰ دراسة الحضارة المدنية فيما يتصل بنشأة دولة المُلْك ونموها وتدهورها، ورأينا أهمية المَلِك وبلاطه بالنسبة لتطور الحرف والصناعات؛ بأثر من زيادة مطالب حياة الترف والدَّعَة والنعيم؛ وكيف أن اعتماد هذا النمط من الحياة علىٰ المال والأمن يحد في النهاية من إنتاج السلع الكمالية، ويتسبب في انهيارها السريع؛ ذلك أن زيادة الجباية تستأصل الحافز من نفوس أرباب الحرف والصناعات، وتقلِّل أرباح التجار، فتفضي بذلك في الوقت نفسه إلىٰ تدني القدرة الشرائية لمن يشترون مثل هذه السلع، ناهيك عن تناقصهم المطرد.

---

(٤١) وقد بدا من الطبيعي أن يعتمد ابن خلدون في كثير من مواد التاريخ الإسلامي المبكر حتىٰ عصره، علىٰ مؤرخي العصور الأموية والعباسية. بيد أنه يتجاوز في بعض المسائل ما أوردوه من تفسيرات، معوِّلًا في ذلك علىٰ المبادئ والمفاهيم التي طوَّرها بنفسه. ولسنا في مقام تقدير ابن خلدون باعتباره مؤرِّخًا للإسلام، وإن كانت دراسة هذه الناحية قد تأخرت كثيرًا.

ويعبِّر ابن خلدون عن هذه العلاقة قائلًا: «وذلك كله إنما يجيء من قِبَل الدولة؛ لأن الدولة تجمع أموال الرعية وتُنفقها في بطانتها ورجالها ... فيكون دَخْلُ تلك الأموال من الرعايا، وخَرجُها في أهل الدولة، ثم فيمن تعلَّق بهم في أهل المصر، وهم الأكثر، [فتعظم لذلك ثروتُهم ويكثر غناهم، وتتزايد عوائدُ الترف ومذاهبُهُ، وتستحكم لديهم الصنائعُ في سائر فنونه، وهذه هي الحضارة]»(٤٢).

والحق أن الرَّفَهَ والثروة يتزايدان، ولا سيما في مركز الدولة، أي: العاصمة؛ «وما ذلك إلا لمُجاورة السُّلطان لهم وفيض أمواله فيهم؛ كالماء يخضَرُّ ما قَرُب منه، فما قرب من الأرض، إلىٰ أن ينتهي إلىٰ الجُفوف علىٰ البعد. وقد قدَّمنا أن السلطان والدولة سوقٌ للعالم، فالبضائع كلها موجودةٌ في السوق وما قرُب منه، وإذا بَعُدت عن السوق افتُقدت البضائعُ جملةً»(٤٣). وهكذا فإن الحضارة هي النتيجة المباشرة لتأسيس الدولة، وهي تعتمد في نموها واستقرارها علىٰ تماسكها؛ يقول ابن خلدون: «فتفطَّن لهذا السِّرِّ فإنه خَفِيَ عن الناس، واعلم أنها أمور متناسبة، وهي حالة الدولة في القوة والضعف، وكثرة الأمة أو الجيل، وعظم المدينة أو المِصْر، وكثرة النعمة واليَسار. وذلك أن الدولة والمُلْك صورةُ الخليقة والعمران. وكلها مادةٌ له، من الرعايا والأمصار وسائر الأحوال»(٤٤).

ويدلنا ذلك علىٰ أن ابن خلدون يُقرّ بالارتباط الحتمي بين الحالة السياسية ومستوىٰ المعيشة، والوضع الحضاري للحُكَّام والمحكومين(٤٥). ومما لا يخلو من دلالة ما يراه ابنُ خلدون من أن إنسانية الإنسان تتأثر تأثرًا واضحًا بدرجة

---

(٤٢) See Q. vol. II, p. 251/B. p. 369.

(٤٣) Ibid.

ويوضح ابنُ خلدون وجهة نظره بإيراد كثير من الأمثلة التي يستقيها من تاريخ اليهود واليونان والرومان، كما عرفها من خلال المؤرخين المسلمين، وأخيرًا من تاريخ الإسلام في المشرق والمغرب جميعًا.

(٤٤) See Q. vol. II, pp. 254f./B. p. 371.

واهتمام ابن خلدون هنا اهتمام سياسي بالدرجة الأولىٰ.

(٤٥) See Q. vol. II, pp. 261-5/B. pp. 374-6 and my KGS, pp. 101ff.

الثقافة ومستوىٰ الحضارة؛ فهي تتدهور في ظلالهما، وتغدو في أدنىٰ درجاتها حين يَفْسُد دينُهُ وخُلُقُهُ(٤٦).

فإذا تحوَّلنا شطر العلوم بمعناها الدقيق، لزمنا أن نأخذ بعين الاعتبار أن ابن خلدون نفسَهُ كان راسخ القدم في العلوم العقلية (philosophical sciences) والعلوم النقلية (traditional sciences) جميعًا. والحق أن حديثه عن العلوم الإسلامية يعد خلاصةً موثوقًا بها لنطاق هذه العلوم ومضمونها ومعناها. بيد أن موقفه من العلوم العقلية كان مُقَيَّدًا بنزعته النقلية (his traditionalism) ومذهبه التجريبي. وقد ذهب إلىٰ أن هذه العلوم طبيعيةٌ للإنسان، وأنها موجودةٌ لدىٰ الأمم المتحضرة جميعها(٤٧)، وهي مستمدة من قدرة الإنسان علىٰ النظر

---

(٤٦) See Q. vol. II, pp. 255-61/B. pp. 371-4 and my KGS, pp. 96-101.

ويؤكد ابن خلدون أن نمو الثقافة والحضارة وتطورهما وانحطاطهما يقع في إطار زمني محدد كذلك الإطار الذي يستوعب الحياة الإنسانية، التي تتوقف فيها الطبيعةُ عن أثر النشوء والنمو بُرهةً حين يبلغ الإنسانُ الأربعين، ثم تأخذ بعد ذلك في الانحطاط.

[يقول ابنُ خلدون في معرض بيانه لفساد إنسانية الإنسان بأثرٍ من شيوع الترف: «إن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عينُ الفساد؛ لأن الإنسان إنما هو إنسانٌ باقتداره علىٰ جلب منافعه ودفع مضارِّه واستقامة خُلُقه للسعي في ذلك. والحضري لا يقدر علىٰ مباشرة حاجاته، إما عجزًا بما حَصَل من الدَّعَة، أو ترفعًا لما حصل من المربىٰ في النعيم والترف، وكلا الأمرين ذميمٌ. وكذلك لا يقدر علىٰ دفع المضار بما فَقَد من خُلُق البأس بالترف والمربىٰ في قهر التأديب والتعليم؛ فهو لذلك عيالٌ علىٰ الحامية التي تدافع عنه، ثم هو فاسدٌ أيضًا في دينه غالبًا بما أفسدت منه العوائدُ وطاعتُها، وما تلوَّنت به النفسُ من مَلَكاتها، كما قررناه، إلا في الأقل النادر. وإذا فسد الإنسانُ في قُدرته ثم في أخلاقه ودينه، فقد فَسَدَت إنسانيتُهُ، وصار مسخًا علىٰ الحقيقة». المقدمة ٢/ ٦٠، ٦١. **(المترجمان)**].

(٤٧) See Q. vol. III, pp. 87ff./B. p. 478; Q. vol. II, pp. 364ff., *passim*/B. pp. 429f. (Q. contains the Introductions mentioned in the title of this chapter, which are missing in B: from 376 onwards the text again agrees with B. pp. 430ff.); and my KAF, pp. 76f.

[يقول ابن خلدون: «وأما العلوم العقلية التي هي طبيعية للإنسان من حيثُ إنه ذو فكرٍ، فهي غير مختصة بمِلَّة، بل يوجد النظرُ فيها لأهل الملل كلهم، ويستوون في مداركها ومباحثها. وهي موجودة في النوع الإنساني مُذْ كان عمران الخليقة. وتُسمىٰ هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة». ويقول في موضع آخر: «... العلوم الحِكْمية الفلسفية، وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسانُ بطبيعة فكره، ويهتدي بمداركه البشرية إلىٰ موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها، حتىٰ يَقِفَهُ نظرُهُ وبحثُهُ علىٰ الصواب من الخطأ فيها من حيث هو إنسانٌ ذو فكر»، انظر: المقدمة ٢/ ١٨٤. **(المترجمان)**].

والتفكير، هذه القدرة التي يتميَّز بها عن الحيوانات. وأما الأقوات الجافة وتحصيلها فهي مرتبطة بطبيعة الإنسان الحيوانية؛ ولهذا فإن العلوم والصنائع تقع في المحل الثاني بعد الحاجات الضرورية(٤٨).

ويتناول ابنُ خلدون في الفصل الموسوم بـ «**أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة**»(٤٩) انصراف الإنسان إلىٰ ما هو في خاصيته، وهي العلوم والصنائع، مبيِّنًا أن الطور الثالث من أطوار الدولة(٥٠) علىٰ وجه الخصوص هو الطور الملائم لتطور العلوم بفضل سخاء الحاكم في بذل الأموال وما يسود الدولة من استقرار ورخاء. وتغدو عاصمة الدولة -بوصفها مستقرَّ المَلِك- قاعدةَ الثقافة، ومركزَ العلماء والشعراء والمُغَنِّين، حيث ينافس بعضُهم بعضًا في بلاطه. بيد أنه كلما زاد الترفُ وضعفت الأخلاق، قلَّت العناية بالقيم الروحية أو الحياة الباطنية، وقلَّ احترام العلماء وتقدير عملهم. وهذا مثالٌ قيِّم علىٰ تمييز ابن خلدون المهم بين العمران المدني والثقافة الروحية، وإبرازه ما بينهما من ارتباط وثيق.

وبقطع النظر عن الانحدار الطبيعي للعلوم بأثر من التدهور السياسي والاجتماعي والاقتصادي، يؤكد ابنُ خلدون ما تمثله الفلسفةُ من خطر شديد علىٰ

---

(٤٨) See Q. vol. II, pp. 307f./B. pp. 400f.; and for a fuller account my KGS, pp. 103f.

[يقول ابن خلدون في الفصل الموسوم بـ «**فصل في أن الصنائع إنما تكمل بكمال العمران الحضري وكثرته**»: «والسبب في ذلك أن الناس ما لم يُسْتَوفَ العمرانُ الحضري، وتتمدن المدنية، إنما هَمُّهم في الضروري من المعاش، **وهو تحصيل الأقوات من الحنطة وغيرها**. فإذا تمدنت المدينة وتزيَّدت فيها الأعمالُ، ووفت بالضروري وزادت عليه، صُرِف الزائد حينئذٍ إلىٰ الكمالات من المعاش. ثم إن الصنائع والعلوم إنما هي للإنسان من حيث فِكْرُهُ الذي يتميز به عن الحيوانات، والقوتُ له من حيثُ الحيوانية والغذائية. فهو مقدَّمٌ لضروريته علىٰ العلوم والصنائع، وهي متأخِّرةٌ عن الضروري». انظر: مقدمة ابن خلدون ٢/ ١٠٧. **(المترجمان)**].

ويقارن ابن خلدون الاتساع الهائل لعمران القاهرة ببساطة عمران المغرب، ويسجِّل بعض الملاحظات الوجيهة حول سطوة العادات والتقاليد، كيف تتغير، وكيف تفسِّر لنا كثيرًا من جوانب العمران. انظر أيضًا: الحاشية رقم (١٥)، والنص الذي أوردناه ثمة.

(٤٩) See Q. vol. II, pp. 383f./B. pp. 434f. and my *KGS*, pp. 106f.

(٥٠) انظر: ما تقدم ص٨٨ وما بعدها، والحاشية رقم (١٣).

الدين. ولما كان الدين مهمًّا بالنسبة للدولة، فقد كان ثمة إذن خطرٌ على المجتمع(*). صحيحٌ أن علوم الفلسفة تشكِّل جزءًا لا يتجزأ من العمران، وأنها مفيدة للجميع، بيد أنه لما كانت الفلسفة تطرح معتقدات تناقض الشريعة وتعارض مبادئها وفقًا لظاهر تفسيرها، وجب المنعُ من النظر فيها، ما لم يكن الناظرُ فيها ممتلئًا من العلوم الشرعية أولًا. ومن جهة أخرىٰ، يؤكد ابنُ خلدون أهمية التأمل العقلي للمؤرخ، ويشارك الغزاليَّ إجمالًا فيما ذهب إليه من تقبُّل المنطق والرياضيات، غير واجدٍ في الطبيعيات أيَّ ضرر ما دامت لا تتعارض مع مبادئ القرآن، ولكنه يحذر من الإلهيات (metaphysics).

ولا ريب أن الهجوم المتواصل الذي شنه ابنُ خلدون علىٰ الفلسفة يخرج عن نطاق هذا العرض الموجز لآرائه[٥١]. وحسبُنا في هذا المقام أن نُبرز أهمية الفلسفة وإنكاره الشديد لبعض آراء الفلاسفة؛ «لأن هذه العلوم عارضةٌ في العمران، كثيرةٌ في المدن، وضررها في الدين كبير»[٥٢]. ولما كان تناقضُ الدين أمرًا يضر بالدولة، التي يُعدُّ صلاحها شيئًا مهمًّا للإنسان ومصيره في الحياة الدنيا وفي الآخرة، تبيَّن أن ابن خلدون كان عليه أن يُعارض آراء الفلاسفة. والحق أنه يفعل ذلك بوصفًا مسلمًا مُوقنًا، يعتقد أن الشرع النبوي يمتاز بالكمال، وأنه وحده هو الجدير بأن يفضي بالإنسان إلىٰ السعادة، التي تتجاوز تلك النشوة الناتجة عن إدراك الموجودات كلها، والتي ارتأىٰ الفلاسفة أنها السعادة التي يمتاز بها الفيلسوف المتأمل. ولعل ابن رشد يوافقه في ذلك، رغم دفاعه المجيد عن الفلسفة[٥٣].

(*) [عقد ابن خلدون فصلًا في مقدمته سمَّاه **«فصلٌ في إبطال الفلسفة وفساد مُنْتَحِلها»**، افتتحه بقوله: «هذا الفصلُ وما بعده مهمٌّ؛ لأن هذه العلوم عارضةٌ في العمران، كثيرةٌ في المدن، وضررها في الدين كبيرٌ؛ فوجب أن نَصْدَعَ بشأنها ونكشف عن المعتقد الحق فيها». انظر: مقدمة ابن خلدون ٢/٤٠٩. **(المترجمان)**].

(٥١) وقد عرضت لهذه المسألة بالدرس الوافي في بحثي: (KAF, pp. 78 ff).

(٥٢) See Q. vol. III, p. 210/B. p. 514.

(٥٣) انظر: الفصل الذي عقدناه لابن رشد فيما يلي، ص١٧٨، وما بعدها، ص١٨٣ وما بعدها، ص٢٠٤.

ويساور ابن خلدون الشكُّ فيما إذا كانت هذه السعادة هي النعيم (blessedness) الذي وعد به المشرعُ النبويُّ المؤمنَ المطيع في الآخرة. غير أنه - بوصفه عالمًا سياسيًّا- يخالف الفلاسفة أيضًا لأن منهجه تجريبي لا تأملي عقلي، فالتجربة وملاحظة الواقع هي التي تحدِّد آراءه في السياسة، في حين أن الفلاسفة يعوِّلون علىٰ «الفرضيات الظنية»[٥٤].

ومع ذلك فقد كان ابن خلدون محقًّا بوجه من الوجوه؛ فصاحبُ الدولة ليس ميتافيزيقيًّا -المَلِك الفيلسوف عند أفلاطون، والذي يسوِّي الفلاسفة المسلمون بينه وبين المشرِّع النبوي المسلم والإمام- ولكنه مَلِكٌ ذو سيادة علىٰ دولة المُلْك (the power-state)، تؤيده العصبية ويدعمه الدين.

والحق أن أهمية ابن خلدون لم تكن أمرًا مقررًا في عصره، ولم يحفل به أحدٌ من الكُتَّاب المسلمين إلىٰ القرن السابع عشر الميلادي، في حين لم يكتشفه الباحثون الأوربيون إلا في القرن الماضي [أي: القرن التاسع عشر]. وتكمن أهميته فيما طرحه من رؤىٰ جديدة لم يزل لها اعتبارها وقيمتها؛ فهي كامنةٌ في:

(١) تمييزه بين حياة البدواة والحياة الحضرية، وضرورة هذا النمط الأخير في ظهور العمران ونشأة الدولة بالمعنىٰ الدقيق للمصطلح.

(٢) ما افترضه من أن العصبية هي المحرِّك الرئيس للفعل السياسي.

(٣) إبرازه للإسلام بوصفه حضارة إنسانية كونية؛ مستندًا في ذلك إلىٰ أرض الإسلام وأجوائه وناظرًا إلىٰ الإنسانية جملةً.

(٤) إدراكه للارتباط السببي بين العوامل المتعدِّدة للحياة الاجتماعية في دولة المُلْك: الاقتصادية والعسكرية والثقافية والدينية.

---

(٥٤) See KAF, pp. 81 ff., especially p. 84.

كان ابن خلدون عنيفًا في نقده عنفًا لا مزيد عليه متعاليًا للغاية، علىٰ نحو ما سيتضح عند مناقشة الفكر السياسي لابن رشد (انظر ما يلي: ١٨٩-١٩٦). ولا يظهر ابن خلدون أي أثر يدل علىٰ معرفته بشرح ابن رشد لكتاب «**الجمهورية**» لأفلاطون.

(٥) مفهوم الوجود الموازي للدولة التي أسسها مشرِّع نبوي، بوصفها دولةً مباينةً للدولة القائمة علىٰ المُلْك استجابة للحياة البشرية إلىٰ الاجتماع السياسي، وتشوف الشخصيات القوية إلىٰ المُلْك.

(٦) ما نشأ عن النقطة السابقة من تعريفه وتحليله للمُلك الإسلامي بوصفه بنيةً مركَّبة، قانونها مزيجٌ من الشريعة والقانون العقلي، أي: القانون السياسي.

(٧) إقراره الأساسي بالدور الحيوي الذي ينبغي أن ينهض به الدينُ في حياة الدولة، ولا سيما إذا أحال العصبية إلىٰ قوة روحية دافعة راسخة ومتماسكة.

(٨) افتراضه أن ثمة قانونًا سببيًا يحكم الدولة ويحدد تطورها في دورة من النشأة، والنمو، والذروة، والتدهور، والسقوط.

ولقد كان من الطبيعي تمامًا أن رجلًا يعيش في عصر انتقالي يؤكد هذا الجانب تارة، وذاك الجانب تارة أخرىٰ. ويمكن القول: إن اتساق هذه الأفكار الثورية الحديثة في وجهتها كان أقلَّ مما نرجوه من دمج لها في الفكر الإسلامي التقليدي دمجًا كاملًا؛ لتغدو فلسفة جديدة متماسكة. ومع ذلك، فقد راد ابنُ خلدون طريقًا جديدًا سابقًا عصره، ولا سيما في نظرته إلىٰ آليات سياسة المُلْك، وفي اكتشافه أهمية المجموع البشري الذي تحركه العصبيةُ، وفي اعترافه جليل الخطر بأن الاقتصاد السليم شرطٌ ضروري لانتظام أمر الدولة، وازدهار المجتمع، ونمو العمران. وتشكِّل بعض هذه النقاط إسهامًا رائعًا في الفكر السياسي علىٰ الجملة، تجاوز به ابنُ خلدون إسلام العصر الوسيط كلَّ التجاوز.

وبناءً علىٰ ذلك، ليس مما يخرج عن نطاق هذه الدراسة أن نقارن بعضًا من جوانب فكر ابن خلدون بما يشبهها من آراء مكيافيلي شبهًا لافتًا للنظر، علىٰ الرغم من أنه ليس ثمة صلةٌ قطعًا -مباشرة أو غير مباشرة- بين هذين المفكِّرين. وتتعلق هذه المشابهُ بالنقاط الثانية والرابعة والسابعة(*). فالعصبية هي المصطلح الذي سكَّه ابن خلدون للتعبير عن الإرادة المشتركة لإحدىٰ الجماعات؛ ذلك أنها

(*) [يقصد المؤلف ما أورده من نقاط تُجسِّد أهمية ما طرحه ابنُ خلدون من رؤىٰ جديدة. **(المترجمان)**].

تمكّن هذه الجماعة -ولا سيما زعيمها- من تحقيق إرادتها الموحدة في فعل سياسي، وبتعبير أكثر تحديدًا تمكّنها من تأسيس دولة والمحافظة عليها. ولعلنا لا نظفر بادي النظر عند مكيافيلي بمصطلح موازٍ لمصطلح العصبية. بيد أن دراسة مفهومه عن الفضيلة (Virtù) يجعل مقارنته بمفهوم العصبية أمرًا معقولًا.

وتعبر الفضيلة في الأصل عن شجاعة المرء وحذقه وثباته، ولكن استخدامها آل في النهاية إلىٰ الدلالة علىٰ القوة المتأصلة في مواطني الدولة جميعًا، ولا سيما الأمير، وتتجلّىٰ في فعل حاسم في الحياة السياسية والاجتماعية. وهي العامل المميِّز للفعل السياسي. علىٰ أنها -خلافًا للطبيعة الجماعية التي تمتاز بها العصبية- تظل محرِّكًا شخصيًّا مقصورًا علىٰ مَنْ يتحلّىٰ بها، وهي في أصلها أدنىٰ إلىٰ أن تكون قوة روحية. ومع ذلك، فإن مكانتها في الدولة -بالاشتراك مع فضائل الآخرين- وتأثيرها الفعال علىٰ السياسة يجعلها تؤدي الغرض نفسه كالعصبية؛ وربما يساعد ذلك القارئ الغربي علىٰ فهم أفضل للمفهوم العربي. وتعرف مينيك (Fr. Meinecke) الفضيلة في مقدمة نشرتها الألمانية لكتاب الأمير بأنها «**البطولة والقدرة علىٰ تحقيق منجز تاريخي عظيم، وتأسيس دول قوية مزدهرة**»[٥٥].

والحق أننا واجدون إجمالًا عند مكيافيلي التقدير نفسه لدور القوة وإرادة المُلْك في تأسيس الدولة وتطورها ورسوخها، كما في الفصل الثالث من كتاب «**الأمير**»، علىٰ سبيل المثال. ويقطع ابن خلدون في الفصل الذي سماه «**في أن الغاية التي تجري إليها العصبيةُ هي الملك**» بأن الدولة مشروطةٌ بإرادة المُلْك من جانب الشخصيات القوية والجماعات التي يجب أن تستند إلىٰ عصبية ذات شوكة[٥٦].

---

(٥٥) See Friedrich Meinecke, Niccolo Machiavelli. Der Fürst und kleinere Schriften (Klassiker der Politik, Achter Band, Berlin, 1923), p. 22.

وانظر أيضًا: المرجع السابق، ص٢١، لتعريف مهم للفضيلة (Virtù). ولتحليل متعمق لشخصية مكيافيلي ومذهبه، انظر: H. Butterfield, The Statecraft of Machiavelli (London, 1955).

(٥٦) See Q. vol. I, pp. 252ff./B. pp. I39f.

وقد رأينا أن الاعتبار المهيمن علىٰ دولة المُلْك -بعكس دولة الخلافة كما تحققت بمعناها الدقيق في ظلال الخلفاء الأربعة الراشدين- هو مصلحة الدولة. والمَلِك مسئول عن الدولة وأمنها، وصلاح أمرها، ومصلحتها، ويجب أن تكون لديه قوة كافية؛ حتىٰ يضطلع بما نيط به من مسئوليات. ويتخذ مكيافيلي من الدولة الموقف نفسه؛ فمصالحها هي المقدَّمة، غير أنه يذهب إلىٰ أبعد مما ذهب إليه ابنُ خلدون الذي بدا مستمسكًا بالأخلاق الإسلامية. وقد دفعت الضرورة السياسية (Necessità) -المتجسِّدة في المصالح التي يتطلبها «منطق الدولة»- مكيافيلي إلىٰ غض الطرف عما تنكره الأخلاقُ من أعمال وتصرفات؛ مثل: الإكراه، والخيانة، ونقض العهد، بل الاغتيال. وأما ابن خلدون فيرىٰ في هذه التصرفات إثمًا، وأنها لا بُدَّ أن تلحق الضرر لا بمَنْ يأتونها فحسب، وإنما بالدولة أيضًا. وإذا كان مكيافيلي يعترف بأن مثل هذه التصرفات تعد رذائل، فقد كان يعتقد أنها نافعة للدولة؛ ولهذا السبب فهي تصرفات يمكن تبريرها(٥٧).

وثمة اختلافاتٌ أخرىٰ بين ابن خلدون ومكيافيلي؛ فابن خلدون -كما رأينا- يلاحظ ويشخِّص ويخلص إلىٰ نتائج بوصفه مؤرِّخًا للحضارة. وأما مكيافيلي فهو ناشطٌ ومصلحٌ سياسي، وهو يسدي نصائحه مؤمِّلًا من ورائها أن تفضي إلىٰ توحيد إيطاليا. وهو جزء من عصر النهضة.

وهكذا فإن ابن خلدون ومكيافيلي يشتركان في تلك النزعة التجريبية المتجرِّدة، وكلاهما ينشد الاهتداء إلىٰ الحقيقة في دراسة الواقع السياسي. بيد أن ابن خلدون يدرس نشأة الدولة وتطورها بغية إيجاد قانون أساسي وصياغته. ويعترف مكيافيلي أيضًا بسببية التاريخ وتطوره في دورات، وهو متأثر بـ[المؤرخ اليوناني] بوليبيوس (Polybius) في مفهومه للتغير الدوري للدساتير. ومبلغ علمي أن معرفة ابن خلدون أو غيره من الكُتَّاب المسلمين بهذا المؤرخ (بوليبيوس) أمر غير مؤكَّد تحيط به الشكوكُ. ولم يقنع مكيافيلي -خلافًا لابن خلدون- باكتشاف

---

(٥٧) انظر: دراستي (*KGS*, pp. III ff.). وسوف تقف في الصفحات ٤٣، ٥٣، ٥٥، ٧٠، علىٰ مناقشة تفصيلية لما بين هذين المفكرين من مشابه وما بينهما من أوجه اختلاف.

سبب الظاهرة التاريخية السياسية وتبيُّن تأثيرها؛ بل كان يروم أن يتعلم درسًا من الماضي بغية تطبيقه علىٰ الحاضر.

وفي هذا الصدد، خلص الرجلان كلاهما عمليًا إلىٰ نتائج متطابقة وعلىٰ نحو مستقل تمام الاستقلال؛ فكلاهما يؤكد أهمية الدين للدولة والعلاقة بين الدين والمُلْك. يقول مكيافيلي في كتابه «المطارحات» (*Discorsi*): «وإننا إذا قرأنا تاريخ الرومان قراءة متأنية، فسوف نرىٰ كيف أسهم الدينُ إسهامًا عظيمًا في إخضاع الجيش، وفي نشر الشجاعة بين الناس، وفي المحافظة علىٰ الأخلاق، وفي فضح الآثمين . . . وكما أن إخلاص العبادة لله هو المصدر الذي تستمد منه الجمهورياتُ عظمتَها، فإن إهمال العبادة هو السبب في خراب هذه الجمهوريات»(٥٨). وهكذا يعمل الدين علىٰ توطيد أركان الدولة. وأما ابنُ خلدون فقد نصّ علىٰ أن الدين بغير عصبية لا يمكنه أن يؤثِّر في الناس، ولا أن يفرض قانونه عليهم، ويحصل علىٰ طاعتهم. إن السلطة المؤيَّدة بقوة الشوكة هي وحدها التي تستطيع أن تحرز النجاح إن في المسائل الدينية أو في الشئون السياسية. ويقول مكيافيلي: «ولا يمكن أن يباشر الغزو إلا من كانت لديه القدرة والقوة . . .»(٥٩).

وفي الفصل السادس من كتاب **«الأمير»** يتحدث مكيافيلي عن صعوبة الاحتفاظ بالسُّلطة التي تم الظفر بها حديثًا؛ إذ يقول: « . . . ولكنه حين يجب عليه أن يعتمد علىٰ نفسه ويتمكن من استخدام سطوته، فإنه لا يغامر إلا نادرًا. ولهذا السبب تمكن جميع الأنبياء المسلحين من تحقيق الانتصار، في حين هلك غير المسلحين منهم»(*). ويوافق ذلك ما نقلناه آنفًا [عن ابن خلدون] من أن

---

(٥٨) انظر: الكتاب الأول من «المطارحات»، الفصل ١١، وانظر أيضًا: الفصل ١٢، الذي تناول فيه الدين بوصفه قوة إيجابية تفضي إلىٰ الاستقرار السياسي.

(٥٩) See *Il Principe*, ch. 3, and my *KGS*, pp. 110f., n. I.

وقد اقتبسنا فيما سبق عبارة مماثلة من «المقدمة» لابن خلدون، ص١٠١.

(*) [لعل من المفيد أن نورد عبارة مكيافيلي في سياقها؛ إذ يقول: «إن المصلح يهاجمه خصومُهُ بحماس شديد في كل فرصة، بينما يدافع عنه الآخرون دفاعًا فاترًا، حتىٰ إنه يواجه خطرًا كبيرًا جدًا وهو بين =

«الدعوة الدينية لا تتم بغير عصبية»[٦٠]، ويمكن أن نضيف إليها هذه الفقرة: «كان وضع الأنبياء هو نفس الوضع الذي كانوا عليه حين دعوا الناس إلىٰ الله بمساعدة العشائر والطوائف، وكانوا مؤيدين من الله . . .».

ويوافق مكيافيلي أيضًا ابنَ خلدون في تقديره للدين من حيث صلتُهُ بالدولة؛ إذ يزعم في الكتاب الثاني من «**المطارحات**» أن المسيحية تجعل الإنسان خانعًا ذليلًا. ويتضح من الفقرة المنقولة آنفًا[٦١] أن ابن خلدون يبرئ الإسلام النقي من مثل هذه التهمة، حين كانت الخلافةُ -مهما يكن من أمرها- مشاكلة للنظرية المنصوص عليها في الشريعة. والحق أن هذه الصيغة حدثت بعد فترة طويلة من تحول الخلافة إلىٰ مُلك؛ ولهذا السبب يؤكد ابن خلدون أنه ما كاد الشرع يتحول إلىٰ علم تتعين دراسته في الوقت الذي فَقَد فيه الدينُ وازعه، حتىٰ اضمحلت في أنفس الطلاب سورةُ البأس والاعتماد علىٰ النفس بأثر من إذعانهم لمدرسيهم. بيد أن ابن خلدون إذا كان يصون الإسلام بوصفه دينًا ويدافع عن الخلافة بوصفها هي الدولة المثالية، فقد وافق مكيافيلي فيما يتعلق بالمُلْك، أي الملك الذي يقوم علىٰ سياسة مختلطة، يشتمل قانونها علىٰ أحكام الشريعة والقوانين السياسية التي يصدرها الملك الأوتوقراطي [المستبد][٦٢].

ويتفق مكيافيلي مع ابن خلدون تمام الاتفاق فيما ذهب إليه من أن خشية الله التي يثيرها الدينُ في نفس الإنسان تجعله مطيعًا للأوامر والقوانين،

= أولئك وهؤلاء. لذلك فإننا إذا أردنا أن نتناول هذه القضية بدقة، لا بد لنا أن نعرف أولًا ما إذا كان المصلحون يعتمدون علىٰ أنفسهم، أم أنهم يعتمدون علىٰ الآخرين. وبعبارة أخرىٰ، هل هم قادرون علىٰ استمالة غيرهم لينفذوا ما وضعوه لهم، أم أنهم يستطيعون فرضه؟ ففي الحالة الأولىٰ لن يحققوا إلا فوزًا ضعيفًا، ولا ينجزون شيئًا، أما إذا استطاعوا الاعتماد علىٰ سطوتهم وكانت لديهم القدرة علىٰ استخدام قوتهم فإنهم لا يفشلون إلا نادرًا. **وبهذه الطريقة استطاع جميع الأنبياء المسلحين أن ينتصروا فيما فشل فيه غير المسلحين منهم**». انظر: مكيافيلي، كتاب الأمير، ترجمة: أكرم مؤمن، القاهرة، مكتبة ابن سينا، ٢٠٠٤م، ص٤٠. (**المترجمان**)].

(٦٠) انظر: ما سبق، ص٩٧، مع الحاشية رقم ٣٠.

(٦١) انظر: ما سبق، ص١٠١، والحواشي أرقام ٢٥، ٢٨، ٣٢، وخاصة الحاشية رقم ٤٠.

(٦٢) انظر: ما سبق، ص٩٤ وما بعدها.

وفيًا في المحافظة علىٰ اليمين أو العهد، ومن السهل أن يُحكم. ويفضي الدين في رأيه إلىٰ تشكيل جيش قوي، والحق أنه أجمل الأمور التي تحفظ الدولة في هذه الكلمات: «الدين، القانون، الجيش».

وبعدُ، فهذه نظرة ابن خلدون ومكيافيلي إلىٰ الطبيعة الإنسانية، وإدراكهما لأهمية الشوكة والقوة، بحيث تدعمهما سلطةٌ ضرورية لا سبيل إلىٰ الاستغناء عنها، وهي نظرة تربط المؤرِّخ المسلم للعمران البشري برجل عصر النهضة، الذي توفر علىٰ دراسة تاريخ روما وتاريخ إيطاليا المسيحية.

القسم الثاني
الميراث الأفلاطوني

الفصل الخامس
الفلسفة السياسية في الإسلام

وقَفْنَا -حتىٰ الآن- علىٰ آراء الفقهاء في نظرية الخلافة ومبادئها، بوصفها نظامًا قانونيًا تستوجبه الشريعةُ، وكذلك علىٰ آراء علماء الأخلاق والمشتغلين بشئون السياسة [من أمراء ووزراء وكتاب] في السياسة، أو فن تدبير الحكم (art of government). وقد صَرَف كلا الفريقين همَّه إلىٰ الدولة الإسلامية: فأما الأولون، فبنوْا رأيهم علىٰ الأحكام الدستورية، بوصفها جزءًا من الفقه، وفصَّلوا القول فيما ينبغي أن تكون الخلافةُ عليه، جاهدين في الذَّوْد عن هذا الفقه في مواجهة الممارسة المختلفة في الواقع السياسي. وأما الآخرون، فقبلوا هذا الواقع، وهذه الدولة علىٰ ما هي عليه، وذهبوا إلىٰ أن الحكم الفاضل يمتثل امتثالا عامًّا لتعاليم الإسلام الدينية والأخلاقية، أكثر من امتثاله للأحكام الدقيقة الواردة في فقهه الدستوري. وقد كان لواقعيتهم هذه نصيبٌ وافرٌ من النفعية، ولا سيما حين صنفوا بوصفهم من رجال الحكم، واتخذوا شكلا وأسلوبًا يعتمد اعتمادًا كبيرًا علىٰ ما بين أيديهم من الأدبيات الفارسية، التي لم تكن تُكيَّف -في بعض الأحيان- إلا تكييفًا سطحيًا لتوافق الظروف الإسلامية.

فإذا عرَّجنا علىٰ ابن خلدون، وجدناه صاحبَ مذهبٍ قائمٍ برأسه، فهو مفكر سياسي مستقل شهير، مَلِيٌّ من علوم الإسلام، ينحو نحو أصحاب الفريق الثاني في أطروحتهم التاريخية والسياسية، دون أن يُبدي الرضا عن مقاصدهم

التربوية، ولا عما اصطنعوه من أشكال أدبية. وقد توفر علىٰ درس المشهد السياسي بتجرد، ثم استنبط القوانين الحاكمة للحياة السياسية في جوانبها المختلفة التي يستند بعضُها إلىٰ بعض، وكان معنيًّا بأسباب نشأة الدول، وعوامل رقيها وانهيارها. ولم يُفْضِ انشغاله بالدولة الواقعية، في تأمله أحوالَها، إلىٰ أن تغيب عن باله الدولةُ الإسلامية الفاضلة الأصيلة، التي نمت هذه الدولة الواقعية في تربتها لا محالة، علىٰ الرغم من قصورها المطرد في تحقيق مطالبها.

وسوف ننتقل الآن إلىٰ النظر في آراء فريق آخر، هم الفلاسفة، أو فلاسفة الإسلام الدينيين، الذين يتميزون -في المقاربة والمنهج والغاية- عمن تقدم ذكرهم -في الفصول السابقة- من ممثِّلي الفكر السياسي في الإسلام، والذين تعد فلسفتهم السياسية جزءًا من فلسفتهم العامة ومن فلسفة أستاذيْهم، أفلاطون وأرسطو. ويشير عنوان هذا الفصل(*) إلىٰ أن توفرهم علىٰ دراسة فلسفة أفلاطون السياسية هو الذي خلع علىٰ فلسفتهم طابَعها وشكلها؛ فهي شرح لأطروحاته في السياسة، كما أنها -في بعض الجوانب- تغيير أو تكييف لأفكاره، استرشادًا بأرسطو وببعض شراحه إلىٰ حدٍّ مَّا[1]. ومن المستيقن أن الملخصات السكندرية لـ **«جمهورية»** أفلاطون و**«قوانينه»** -التي تشكل الأساس المحتمَل لأعمال الفارابي وابن رشد- لم تبق أفلاطونية خالصة. وقد كان لكلٍّ من أفلوطين (الذي عُرفت **تاسوعاته** لدىٰ الفلاسفة بـ **«أثولوجيا أرسطو»**) وفُرفريوس وبرُقْلس إسهامٌ كبير في تشكيل الفلسفة الإسلامية، ولاسيما في الإلهيات. وعلىٰ الرغم من التنقيح الذي قامت بها الأفلاطونية المحدثة، ونزوعِها إلىٰ التوفيق بين آراء أفلاطون وأرسطو، فإن من الجائز أن ننسب إلىٰ أفلاطون تأثيرًا غالبًا علىٰ الفلسفة السياسية، وإن كان كتاب **«الأخلاق النيقوماخية»** لأرسطو قد شرحه كلٌّ من الفارابي وابن رشد وتأثرا

(*) [كذا! ولعله يريد «القسم» **(المترجمان)**].

(١) See above, *Introduction*, pp. 3-7; pp. 8f. and ch. 1. Cf. also on the question of Platonism in Islam: S. Pines, "Some Problems of Islamic Philosophy" in *Islamic Culture*, vol. xi (1937); and Franz Rosenthal, "On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World", *ibid.* vol. xv (1941).

به، وكذلك صنع ابن باجّه، الذي يمكن أن يُعدَّ السببَ الواصلَ بينهما في بعض التفاصيل المهمة.

وإذا كنا سنقتصر علىٰ دراسة الفلسفة السياسية لدىٰ الفلاسفة، فمن الواجب أن نذكر أنها ليست إلا جزءًا من فلسفة كلية، فلا يمكن تقييمها تقييمًا كاملا بمعزل عن الميتافيزيقا [الإلهيات]، والأخلاق، ومباحث النفس. وقد كان تأثير أرسطو في هذه الأفرع الفلسفية أعظم من تأثير أفلاطون، كما يتجلىٰ ذلك في شرح ابن رشد علىٰ «**الجمهورية**».

ولا موضع هنا للحديث عن الفلسفة الإسلامية في مجموعها، وإن تحرينا الوجازة واقتصدنا في القول[٢]، ولكن من الواضح ما كان لمباحث الإلهيات من خطر هائل علىٰ العقيدة الإسلامية، ولا سيما في القضايا الجليلة، كالإيجاد من عدم، وقِدَم المادة، وخلود النفس. بل إن مفهوم «الإله» نفسه قد بلغه أثرُها؛ إذ غدا «الواحدُ» في الأفلاطونية المحدثة، و«الإلهُ الأعلىٰ» أو «العلةُ الأولىٰ» في الفلسفة الأرسطية، معلومَيْن لدىٰ المتكلمين والفلاسفة المسلمين، من خلال «**أثولوجيا**» أرسطو، ومختصر «**عناصر الثيولوجيا**» لبرقلس، المنسوب خطأ إلىٰ أرسطو[٣]

---

(٢) See R. Walzer, "Islamic Philosophy" in *The History of Philosophy, Eastern and Western* (London, 1953), pp. 127-48, and "Arabic Trans- mission Of Greek Thought To Mediaeval Europe" in *Bulletin of the John Rylands Library*, vol. xxix, 1 (1945); and my PIB, pp. 189f., with notes.

(٣) انظر: "M. Steinschneider, "Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen في *Centralblatt fur Bibliothekswesen* (ليبزج، ١٨٩٣)، ص٧٥ وما بعدها. ويرجع الفضل إلىٰ الكندي في مراجعة «أثولوجيا» في تنقيح فرفوريوس، الذي ترجمه إلىٰ العربية عبد المسيح بن ناعمة. وقد بين بومستارك (Baumstark) أن العزو إلىٰ أرسطو يرجع إلىٰ مصدر سرياني، وليس إلىٰ الكندي. انظر: P. Kraus, "Plotin chez les Arabes" في *Bulletin de l'Institut de l Egypte*، مج٢٣ (١٩٤١)، ص٢٦٧. ولم يزل ج. جراف (G. Graf) يرىٰ أن الكندي ليس مسئولا عن مراجعة الترجمة العربية التي قام بها السوري المسيحي فحسب، وإنما عن التغييرات الجوهرية أيضًا، وكذلك عن النسبة إلىٰ أرسطو، *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*، مج١١ (*Studi E Testi*, 133, Vatican City, 1947)، ص٢٢٨ وما بعدها. وقد عرض ب. كراوس .P. Kraus, op. cit، أفضل الروايات وأوثقها في نقل =

بعنوان «**الخير المحض**». فقد جسدت هذه المؤلفات -مضمومةً إلىٰ كتب أرسطو في «**النفس**»، و«**الطبيعة**»، ثم في «**ما وراء الطبيعة**» خاصة- مفاهيم عقلية عن الله والإنسان والكون تخالف ما جاء في القرآن عن الله وصفاته.

وقد كان المعتزلة هم أولَ من خاض من علماء الدين الإسلامي لُجَّة الصراع بين النقل والعقل، فالتمسوا الدفاع عن النقل ضد [فلسفة] أرسطو بإنكار التشبيه (anthropomorphism)، وبمعارضة المفهوم الخالص الذي جاء به الوحي عن الله بمفهوم «الإله» الذي اتصلت أسبابُهُ بقِدَم المادة عند أرسطو. وقد جنحوا إلىٰ تفسير القرآن تفسيرًا مجازيًّا [تأويله] للبرهنة علىٰ أنه لا يعارض المعقول. ولا سبيل إلىٰ التثبُّت من هذا المعنىٰ الداخلي [المجازي] إلا العقل، وهذا المعنىٰ زائد علىٰ المعنىٰ الحرفي؛ أعني الظاهري. ولم يكن بدٌّ للأشعري -في سياق خلافه مع المعتزلة، الذين خرج من عباءتهم- إلا أن يعتمد العقل دليلًا شرعيًّا [حرفيًّا: مصدرًا للمعرفة الدينية]، فكانت الثمرةُ نشأة «الكلام»، الذي يعد الرد الإسلامي الرسمي علىٰ خطر الفلسفة اليونانية الهلنستية.

وعلىٰ الرغم من أن الفلاسفة أصبحوا هم حملَةَ هذه الفلسفة ونقَلَتَها، فقد ظلوا أولئك المسلمين الذي يؤمنون بالحقيقة المطلقة للوحي. وقد أسلفت -في

= «تاسعوات» أفلوطين ٤-٦ إلىٰ العربية واللاتينية، بوصفها «أثولوجيا أرسطو»، وأكد أهميتها في الفلسفة الإسلامية، ولكنه أعرب عن شكه الشديد في أن يكون الفارابي قد سلَّم بصحة هذا العزو، ومال إلىٰ القول بأن هذه الرسالة كانت واهنة الأثر في فكره (ص٢٧٠). وعلىٰ الرغم من أن ابن سينا قد ألمح إلىٰ الطعن في نسبة «أثولوجيا» إلىٰ أرسطو، فقد قيَّد تعليقات واسعة علىٰ بعض فقره (ص٢٧٢ وما بعدها من الترجمة). انظر أيضًا: G. Vajda, "Les Notes d'Avicenne sur la Theologie d'Aristote" في *Revue Thomiste,* ١٩٥١، رقم٢، وهذا العمل هو ترجمة النص العربي الذي حققه عبد الرحمن بدوي، وهو مسبوق بالمقاطع المتعلقة بالأثولوجيا، ومصحوب بتعليقات مهمة. وقد نشر كراوس في دراسته مقتطفات من «الثيولوجيا» المنسوب خطأ إلىٰ الفارابي بعنوان «رسالة في العلم الإلهي»، التي تختلف عن نص دايتريتشي Dieterici (*Die sogenannte Theologie des Aristoteles*، ليبزج، ١٨٨٢). وانظر عن O. Bardenhewer, "Liber de Causis" *Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen "Liber de Causis"* (فرايبورج، ١٨٨٢).

الفصل الأول- أنهم ردوا إشكالية النقل والعقل إلىٰ التعارض بين الشرع الإلهي الموحىٰ إلىٰ النبي ﷺ والتشريعات الإنسانية التي أحدثها العقل[٤]، وأود أن أزيد هنا أنهم أكدوا -في سعيهم إلىٰ التوفيق بين الشريعة والحكمة [الفلسفة]- أنه إذا كانت الحقيقة واحدة لا تتجزأ، فلا بد أن يكون مقصود الشرع هو عينَ ما تتغياه الفلسفة[٥]. فالدين (وهو الإسلام في سياقنا) يُلقِّن هذه الحقيقة عن طريق الوحي؛ أي القرآن، «الكتاب العزيز»، المعجزة العظمىٰ. ولما كان الفلاسفة قد قالوا بثنائية المعنىٰ القرآني، فقد ذهبوا إلىٰ أن الدين يستخدم المجاز ويضرب الأمثال من أجل العوام الذين لا يستطيعون فهم ذلك إلا حرفيًا، ولا يتاح إدراك المعنىٰ الداخلي أو الخفي إلا للفيلسوف، وسبيله إلىٰ ذلك الدليلُ البرهاني. وقد أجمع الفلاسفة علىٰ أن الحقيقة التي تُدرك من هذا الطريق هي هذه التي تجهر بها الفلسفة. وشذَّ ابنُ رشد، فأكد -متأثرًا بالغزالي (الذي كان يناوئه) بلا شك- عدمَ أهلية العقل الإنساني لإدراك الحقيقة الكاملة للدين، تلك التي لا تتمثل -في رأيه- إلا في الشرع النبوي الموحىٰ، الذي يتضمن أخبارًا عن الله، وطائفةً من التكليفات التي تلزم المؤمن، لا يستطيع العقل الإنساني أن يبلغها بطريق البرهان[٦]، فلا بد من قبولها علىٰ ظاهر معناها. أما المفاهيم الأخرىٰ التي يمكن للعقل أن يدركها، فيتعين علىٰ الفيلسوف أن يبسط القول فيها؛ إذ من واجبه أن يصل إلىٰ أقصىٰ ما يمكن أن يصل إليه عاقلٌ غير معصوم من معرفة الله معرفةً تامة. وقد تقدمت الإشارة -في الفصل الأول- إلىٰ أفضلية الوحي النبوي علىٰ شرائع العقول موضَّحةً بنقل عن موسىٰ بن ميمون، يمكن مقارنته بمقولات ابن رشد[٧].

---

(٤) See above, ch. 1, pp. 15ff.

(٥) تُنسب نظرية «الحقيقة المزدوجة» (*the double truth*) -خطأً- إلىٰ ابن رشد، وقد كان ينبغي تمييز فلسفته تمييزًا تامًّا عن [فلسفة] الرُّشديين اللاحقين الذي ذهبوا هذا المذهب. ومما يؤسف له أن مؤرخي فلسفة العصور الوسطىٰ لا يفرقون هذه التفرقة الواجبة.

(٦) علىٰ سبيل المثال: ما يسميه موسىٰ بن ميمون «الأحكام الشعائرية» (Ceremonial Laws).

(٧) لا بد من القيام بتحليل تفصيلي للفصل الذي يتعلق بالفلسفة السياسية لابن رشد.

ومن المهم أن ندرك أن الصراع الظاهر بين النقل والعقل كان ينتهي عند ابن رشد بتعريفه النقل بأنه التشريع النبوي الموحَىٰ. ولكن الأمر عند الفارابي كان أقل وضوحًا، وإن كان من الممكن نسبته -كابن سينا- إلىٰ هذا المذهب إلا فيما يتعلق بنظريتهما النفسية في النبوة. والشرع النبوي معصوم لأنه من عند الله، ولا سيما ما كان فيه من الخصال مشترَكًا بينه وبين الناموس الإنساني العام القائم علىٰ العقل. وإذا كان كذلك، فمن الممكن القول بأن هناك توافقًا بين الدين والفلسفة في مجال الفلسفة السياسية، ومردُّ ذلك -كما ذكرته مرارًا[٨]- إلىٰ الأساس المشترَك بين الفلسفة السياسية اليونانية والفلاسفة، وعلىٰ رأسهم ابن رشد. وهذا الأساس المشترك هو الناموس [القانون]، الذي تصدَّر الفكر السياسي لأفلاطون وأرسطو، وكذلك للفارابي وابن سينا وابن رشد. ومعنىٰ ذلك أن دراسة «**الجمهورية**» و«**القوانين**» و«**الأخلاق النيقوماخية**» قد أفضت بالفلاسفة المسلمين إلىٰ فهم أتمَّ للجانب السياسي في الشريعة الإسلامية (كالحال في التوراة اليهودية). فليس الدين إذن -في نظر هؤلاء الفلاسفة- مجرد صلة مباشرة بين الله والإنسان، ولا هو رواية للمعتقدات فحسب، وليس كذلك محضَ خطاب بين إله المحبة والعدل والرحمة وبين الإنسان الذي خلقه هذا الإلهُ علىٰ صورته، ولكنه -من قبلِ ذلك- شرعٌ صالح ملزِمٌ للإنسان، الذي لا بُدَّ له أن يعيش في جماعة، وأن ينتظم -مدنيًّا- في دولة [مدينة] حتىٰ يُنجز ما نيط به. وزُبدة القول أن الدين هو ناموس المدينة الفاضلة (ideal state). وهو يتضمن كذلك أحكامًا تتعلق بالعبادات والأعمال الصالحة، علىٰ نحو ما عالج القانون اليوناني أحكامًا تتعلق بالقرابين المقدمة إلىٰ المعبد. فالدين يكفل للإنسان هناءة العيش في هذه الدار، كما يهيئه للدار الآخرة، ففيه وحده ضمانُ كماله وسعادته بوصفه كائنًا دينيًّا، وهو يفارق -من هذا الوجه- الناموس (nomos)؛ أي القانون الإنساني الذي أثمرته الفلسفة اليونانية، والذي لا يعترف بالسعادة المزدوجة، علىٰ الرغم من أنه مُعَدٌّ كذلك ليعين الإنسان علىٰ بلوغ مأموله من الكمال الفكري.

---

(٨) See my M, pp. 192f.; SAIPT, pp. 9 ff.; AIJT, pp. 67ff., 77ff.; PIR, pp. 259ff-, 269f., 273 ff.

ويظهر -باديَ الرأي- أن هناك تطابقًا كاملًا في المقصد بين الشريعة والناموس [عند اليونان]، فإن هذا الأخير كان يتغيًا أيضًا تعليمَ الإنسان «اتباعَ الآلهة» الذين يرجع إليهم -في خاتمة المطاف- سَنُّ هذا القانون. علىٰ أنه ينبغي أن نذكر أن كلمة «الإله» لا تعني عند أفلاطون ما تعنيه عند الفلاسفة المسلمين. ومن الواضح أنه علىٰ الرغم من مركزية الناموس في فكره وفي فكرهم، فإن المسلمين كانوا مدركين للفرق الجوهري بين التشريع الذي أوحىٰ اللهُ به إلىٰ النبي [ﷺ] من أجل سعادة الناس أجمعين، لا فرق بين خاصتهم وعامتهم، وبين ناموس أفلاطون، الذي كان -مع كونه موضوعًا للمدينة كلها- منذورًا لمعونة الفلاسفة خاصة علىٰ تحصيل أقصىٰ الكمالات. ومن المستيقن أن أفلاطون كان لديه في «**القوانين**» فكرةٌ ساميةٌ عن الله، وأنه كان يذهب، مثلما صنع ابن رشد، إلىٰ أن العقائد الصحيحة وحدها هي التي تحقق العدل والسعادة اللذيْن من أجلهما وُجدت الدولة. ومع هذا، ظل هناك اختلاف بين أفكار الرجلين [أفلاطون وابن رشد]، مردُّه إلىٰ اختلاف طبيعة الحضارتين اللتين ينتميان إليهما؛ فبينما تستند إحداهما إلىٰ الوحي، وتتمحض لله، تقوم الأخرىٰ علىٰ الأسطورة، وتتمركز حول الإنسان العقلاني. ومن الطبيعي أن ينبني هذا الخلاف علىٰ التفسير الحرفي لما كتبه ابن رشد، وإن كان لا يَبْعُد أن يفضي التفسير المجازي [التأويل] لمقولاته إلىٰ إيجاد نوع من التقريب في المفاهيم الدينية. ولكن لم يزل ثمة إدراك واع في ذهن المسلم بأن نطاق الشريعة، بما أمرت به من «معرفة الله وحبه بطاعة أوامره»، أرحبُ من نطاق الناموس، بما جاء فيه من قوله: «اعرف نفسك». وقد اتفقت كلمة فلاسفة اليونان وفلاسفة الإسلام علىٰ أنه لا قيام للدولة بغير قانون، وأنها تتضرر بكل سلوك يخالفه، فكل خروج عليه مفضٍ إلىٰ عواقب وخيمة علىٰ الأمن العام، وعلىٰ الأخلاق، وعلىٰ صحيح المعتقَد. وفي الدولة التي تحكمها الشريعة سوف تُفضي أمثال هذه الضلالات إلىٰ خطايا وبدع وفتن تُقَوِّض بنيانها، وتَذهب بريحها، كما أنها ستفضي -في دولة [مدينة] أفلاطون الفاضلة، التي يحكمها الناموس- إلىٰ التحول عن القانون الأفضل، أو الأمثل، إلىٰ قانون سيئ أو ناقص، وقل مثل ذلك فيما سيُلمُّ بمواطني الدولتين.

فإذا ما اعتُبر القانون علىٰ هذا النحو، كان الشكل الدستوري للدولة أمرًا ثانويًا؛ لأنه يعتمد مباشرةً علىٰ حكم القانون. وقد رأينا أن الإسلام نظام ثيوقراطي مثالي، والخلافةُ هي شكله السياسي الأرضي، وفيها يكون السلطانُ لأحكام الشريعة. فإذا كَسفت شمس الشريعة، قامت دولة «الملك» أو «القوة»، فزاحمت قوانينُها العلمانية أحكامَ الشرع وكَاثَرَتْها. وفي جمهورية أفلاطون، يحكم الفيلسوفُ الملِكُ بالناموس، الذي هو أفضل قانون يمكن أن يثمره العقل. فإذا ما استُهزئ بسلطة الناموس، انتقل الحكم إلىٰ آخرين، واتخذت الدولةُ شكلًا من أشكال الدساتير الناقصة التي ذكرها أفلاطون.

لقد بات واضحًا إذن أنه إذا تعلق الأمر بالحياة في الدولة، فإن الفلاسفة [المسلمين] يجدون في «**الجمهورية**» و«**القوانين**» لأفلاطون، وفي «**الأخلاق النيقوماخية**» لأرسطو مفهومًا قريبًا [من الشريعة] في القانون بوصفه الضامنَ لسعادة الإنسان. ومن هذا الباب طبقوا الفلسفة السياسية اليونانية علىٰ حضارتهم. علىٰ أن إدراكهم للشبه القريب بين الشريعة والقانون [اليوناني] لم يَحُل دون وقوفهم علىٰ الاختلاف الجوهري بين التشريع النبوي الموحَىٰ والتشريع الإنساني. فدولة الشريعة عندهم هي الدولة المثلىٰ للإسلام، كما كانت الجمهورية عند أفلاطون هي الدولة المثلىٰ للفيلسوف. وفي الوقت نفسه، يَحُلُّ النبي في منزلة فوق الفيلسوف، عند ابن سينا وابن رشد علىٰ الأقل.

وإذا أردنا أن نفهم الفكر السياسي للفلاسفة، بوصفه مزجًا بين الأفكار الإسلامية والأفكار السياسية الأفلاطونية، التي غيَّرها أرسطو والأفلاطونيون المحدثون، تعيَّن علينا التحولُ عن المشكلة الأساسية في الفلسفة السياسية الإسلامية، وهي التشريع الإلهي في مقابل التشريع الإنساني، إلىٰ الكشف عن مقاصد العلم السياسي (العلم المدني) وعن نطاقه.

وسوف نستعيد تعريف أرسطو لعلم السياسة بأنه «أشمل العلوم»، وأنه الذي يحدد معنىٰ «سعادة» الإنسان بوصفها «الخير الأعلىٰ»، ويبين السبيل المؤدية إلىٰ

بلوغها. ولا يعدو هذا إلا أن يكون بسطًا لقول أفلاطون في محاورة «السياسي» (Politikos): **«هناك علم واحد يحيط بها جميعًا، ومن الممكن أن ندعوَ هذا العلمَ ملكيًّا أو سياسيًّا أو اقتصاديًّا»**[٩]. فعلم السياسة عملي، كعلم الأخلاق، وعلم الاقتصاد. وقد تبع ابن سينا والغزالي أرسطو في ذلك، في حين وافق الفارابي وابن باجَّه أفلاطونَ في اعتداد الاجتماع المنزلي جزءَ مدينة[١٠]. ومع هذا، ليس الفصل بين الأخلاق والسياسة حاسمًا؛ إذ يقوم أحدهما من الآخر مَقام النظرية من التطبيق. فموضوع علم السياسة الأفعال الإرادية التي تصدر عن الإنسان، ومبادئُها الاختيار الذي تحكمه معرفتُهُ بالخير والشر، وبالصواب والخطأ، وبالفضيلة والرذيلة. ويرىٰ ابن رشد أن هذا العلم قسمان، كصناعة الطب: أحدهما: نظري، وهو المبثوث في كتاب أرسطو **«الأخلاق النيقوماخية»**، والآخر: عملي، وهو الذي تضمنه كتاب **«السياسة»** له، و**«الجمهورية»** لأفلاطون. **«ونسبة ما يُفحص عنه في القسم الأول من هذا العلم إلىٰ ما يفحص عنه في القسم الثاني هي كنسبة كتاب الصحة والمرض إلىٰ كتاب حفظ الصحة والمرض في صناعة الطب»**[١١]، وليس هذا إلا متابعةً لتعريف الفارابي في **«إحصاء العلوم»**، وهو اختصار له يدل علىٰ اقتفاء ابن رشد أثرَ سلفه. وأهمُّ من ذلك

---

(٩) See *Politikos*, 259B. Cf. also E. Barker, *op. cit.* p. 273.

(١٠) في كتاب «السياسة المدنية ص٣٩» عالج الفارابي الاجتماع المنزلي (من حيث كونه اللبنة الصغرىٰ في الاجتماع [المدني]) بوصفه جزءًا للاجتماع في السكة. كما ذهب ابن باجة في كتاب «تدبير المتوحد» (٦، ٢ وما بعدها) إلىٰ أن الاجتماع المنزلي، وكذلك التدبير، أمور غير مقصودة لذاتها، وإنما يراد بها تكميل المدينة، فهي ليست علما مستقلا. وبيَّنَ أن التدبير جزء من تدبير الإنسان نفسه أو من السياسة المدنية (السابق، ص٧). وانظر أيضًا لي (PIB, p. 13, with notes 44-8). وقد جنح ابن سينا والغزالي إلىٰ تقسيم أرسطو الثلاثي للعلوم العملية إلىٰ السياسة والتدبير المالي والأخلاق (الغزالي)، وهي علىٰ التوالي: الأخلاق في كتاب **«الأخلاق النيقوماخية»**، وتدبير المنزل في '*Bryson*'، والسياسة -من حيث هي ملكية- في «الجمهورية» لأفلاطون و«السياسة» لأرسطو، ومن حيث هي تشريع نبوي موحًىٰ، في «القوانين» لأفلاطون. (ابن سينا، أقسام العلوم في تسع رسائل، ص٧٣). وانظر الفصل الثاني فيما مضىٰ، حاشية ٣٨.

(١١) Cf. Averroes' commentary on Plato's Republic in my edition (Cambridge University Press, 1956), p. 22 (Hebrew text)/p. 112 (English translation), §§ 7 and 8.

تقديمُ الفارابي آراءَ أفلاطون إلىٰ الفكر الإسلامي في معناها اليوناني والهلنستي. وقد وضع أسس الفلسفة السياسية الإسلامية بقبوله وتعديله للتراث الأفلاطوني، الذي كان أرسطو وارثَه الأول وحاملَ لوائه المبدِعَ.

يقول الفارابي في الفصل الخامس [من كتابه «إحصاء العلوم»]، وهو بعنوان: «في العلم المدني [علم السياسة] وعلم الفقه وعلم الكلام»: «**أما العلم المدني، فإنه يَفْحَصُ عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية، وعن الملَكات والأخلاق والسجايا والشِّيم التي عنها تكون الأفعال والسنن . . .**»(١٢). بل إن هذا العلم يمضي إلىٰ أبعد من ذلك؛ إذ يتغيَّا -في فحصه عن أفعال الإنسان الإرادية- هدايتَه إلىٰ السعادة الحقيقية بما يأتيه من الأعمال الفاضلة، وأنه لا يمكن للمسلم أن يحصِّل هذه السعادة إلا في الحياة الآخرة، وأنه لا بد من التمييز بينها وبين السعادة المظنونة(١٣)، كتلك التي تكون في الثروة والكرامة واللذات [إذا جُعلت هي الغايات فقط في هذه الحياة]. ويبين هذا العلم كذلك أن وجه وجود السعادة في الإنسان أن تكون الأفعال والسنن الفاضلة موزعة بين المدن والأمم علىٰ ترتيب، وتستعمل استعمالًا مشتركًا، وأن ذلك لا يتأتىٰ إلا برياسة(١٤). وتتمثل هذه الرياسة في «مهنة الملكية والملك»، والسياسة هي ممارسة هذه المهنة. وقد ميَّز الفارابي بين ضربين من الرياسة: الرياسة الفاضلة التي تحقق السعادة الحقيقية، وهي الرياسة التي تنقاد لها المدنُ والأممُ الفاضلةُ،

---

(١٢) يقول ابن رشد: «ولهذا السبب انقسمت هذه الصناعة (=العلم المدني) إلىٰ قسمين: قسم أول تُذكر فيه الملكات والأفعال الإرادية والعادات جملة، في مقالة جامعة تُعرف منها نسبة بعضها إلىٰ بعض، وأيٌّ الملكات تؤثر في غيرها، والقسم الثاني يُفحص فيه عن الكيفية التي تُرَسَّخ بها هذه الملكاتُ في النفوس، وكيف تعمل ملكةٌ في أخرىٰ حتىٰ يكون الفعلُ الحاصل من الملكة المقصودة علىٰ أكمل وجه، وأيُّ ملكة تكون كالعائق لغيرها. وبالجملة، فإنه يتبين في هذا القسم الأشياءُ التي إذا تأتت في الأمور الكلية أمكن لها أن تفعل» (السابق، ٢١-٢٢/ ١١٢، § ٦). لقد تأثر ابن رشد بعرض الفارابي تأثرًا كبيرًا. انظر A. Gonzalez Palencia, *Al-Farabi Catdlogo de las Ciencias* (مدريد، ١٩٥٣)، ص٩١.

(١٣) اصطنع موسىٰ بن ميمون هذا التمييز نفسه في كتابه «مرشد الحيران» (طبعة Munk، ج٢، الفصل ٤٠، ص٨٦ب) فيما يتعلق بالشرع الإلهي والإنساني، كما استخدم مصطلح «مظنونة» نفسه.

(١٤) Or "rule, dominion". Cf. Palencia, loc. cit. p. 92.

والرياسة الجاهلة[١٥]، التي تحقق السعادة المظنونة، وهي تنقسم أقسامًا كثيرة، وتُسمىٰ كلُّ واحدةٍ منها بالغرض الذي تقصده وتؤمُّه: فإن كانت تلتمس اليسار، سميت رياسة الخِسَّة، وإن كانت تطلب الكرامة، فهي رياسة الكرامة[١٦]. ومن الواضح هنا أن الفارابي يقتفي أثر «**الجمهورية**» لأفلاطون، وإن كان من اللافت للنظر أن المدينة الإغريقية قد أُلحق بها لفظ «الأمم»، ولعل ذلك راجعٌ إلىٰ المختصر الهلنستي (ويُظن أنه لجالينوس)، الذي عوَّل عليه الفارابي، وكذلك إلىٰ اتساع الإمبراطورية الإسلامية في أيامه.

ويُعرِّف الفارابي العلم المدني -في عرضه المختصر لفلسفة أفلاطون[١٧]- بألفاظ مشابهة، نحو «الفن المدني الملكي»، وينوط به مهمة هداية الإنسان إلىٰ السعادة بأن يتولىٰ الحكمَ ملكٌ فيلسوف[١٨].

والمهنة الملكية الفاضلة تلتئم بقوتين: إحداهما: القوة علىٰ القوانين الكلية. **والأخرىٰ**: الحكم بحُنكةٍ وخبرةٍ، كالحال في الطب، حتىٰ تتمكن الأفعال المدنية [السياسية] من تشجيع سكان المدينة علىٰ الفضيلة وحسن السيرة[١٩]. والمشتغل بفن الحكم إنما يعرف القوانين الكلية من الفلسفة المدنية[٢٠].

وهذا العلم جزءان: أحدهما: يشتمل علىٰ تعريف السعادة، وتمييز ما بين الحقيقي منها والمظنون، وعلىٰ إحصاء القوانين الكلية، وهو ما يطلق عليه

---

(١٥) السابق، ص٩٤. يقابل المصطلحُ العربي «الرياسة الفاضلة» المصطلحَ الأفلاطوني «الجمهورية» أو «المدينة الفاضلة»، في حين يقابل مصطلح «الرياسة الجاهلة» المصطلح الأفلاطوني «المدن الناقصة».

(١٦) السابق، ص٩٤. وانظر في مدينة الخسة ومدينة الكرامة: الفصولَ المعقودة عن الفارابي وابن رشد فيما سيأتي. وانظر لي أيضًا PIB، ص١٥، حاشية٥١؛ PF، ص١٦٨ وما بعدها، مع حواشيها، ACR، ص٢٠٧ وما بعدها، وكذلك ص٢٨٣ وما بعدها.

(١٧) *Falsafat Aflatûn*, edited as *Alfarabius De Platonis Philosophia* by Fr. Rosenthal and R. Walzer (*Plato Arabus*, vol. 11, London, 1943).

وقد نوقشت الرسالة، مع مصدرها اليوناني المحتمَل، مناقشةً مستوفاة في 'Praefatio'.

(١٨) Op. cit. p. 13 (Arabic text)/pp. 9f. (Latin translation).

(١٩) راجع «إحصاء»، ص٩٤. وانظر ابن رشد، ص١١٨-١٩ أعلاه.

(٢٠) الفلسفة المدنية، مرجع سابق، ص٩٥. ويستعمل الفارابي هنا عادةً مصطلح «علم»، وكذلك في كتاب «تحصيل السعادة»، في حين يستعمل مصطلح «صناعة» في «فلسفة أفلاطون».

ابنُ رشد «القسم النظري» من العلم المدني. **ويختص الجزء الآخر**: بأفعال الناس [المواطنين] وأخلاقهم في المدن والأمم الفاضلة وغير الفاضلة، ويفضي إلىٰ تحقيق سعادتهم الحقيقية أو المظنونة، **«وهذا في كتاب «بوليطيقي»»؛ أي كتاب «السياسة» لأرسطو، وكذلك في كتاب «السياسة» لأفلاطون، وفي كتب أخرىٰ له ولغيره»**(٢١). وعلاوةً علىٰ ذلك، سار الفارابي سيرةَ أفلاطون في **«الجمهورية»**، فألحق بالقسم العملي من السياسة المدنية البحثَ في تحول المدن الفاضلة إلىٰ مدن جاهلة(٢٢).

وتُعدُّ دراسة العلوم النظرية والعملية ضروريةً في المهنة الملكية الفاضلة؛ إذ يتعين أن يكون الملك هنا فيلسوفًا(٢٣). فالأفعال والسِّير تختلف باختلاف المدن والأمم. وستظل المدينة الفاضلة (وهي المعادِل الإسلامي لجمهورية أفلاطون) باقية ما لم يُظهر ملوكُها الفساد، وما داموا مستمسكين بشرائط الحكومة الفاضلة. وليس من شكٍ في أن التَّثَقُّفَ بالفلسفةِ، نظريِّها وعمليِّها، ضامنٌ لتحقق هذه الشرائط، ولبقاء المدينة الفاضلة تَبَعًا لذلك، في حين أن غياب الفلسفة يعني الجهل، فتكون المدن إما جاهلة وإما ناقصة. وبلوغ ذلك منوطٌ بما لدىٰ حكامها من قوةٍ قريحية حسية(٢٤).

فقد رأينا أن السياسة المدنية مختصة -في قسمها النظري- بالبحث في الخير الأقصىٰ، وفي الأفعال والسير الإرادية التي يفضي العمل بها إلىٰ تحقيق هذا الخير. ولعل تمام هذه المقدمة العامة للفلسفة السياسية في الإسلام، بوصفها ميراث الفلسفة السياسية لأفلاطون، إنما يكون بإيراد بعض الملاحظات عن قضية

---

(٢١) السابق، ص٩٧. وراجع ابن رشد، ص١١٨ السابق، وهو مأخوذ من ACR، ٢٢/١١٢. ولا يوجد دليل إلىٰ الآن علىٰ أن أيًا من الفلاسفة اعتمدوا علىٰ كتاب «السياسة» لأرسطو. وسياسة تعني *politike* و*politeia*. وللوقوف علىٰ كتب أفلاطون السياسية الأخرىٰ انظر «فلسفة أفلاطون»، §§ ١٨، ٢٣-٥، ٢٧ مع حواشي المحققين.

(٢٢) رياسات فاضلة وسِيَر، مَلَكَات جاهلية. ولعل «رياسة» هنا بمعنىٰ دستور (constitution).

(٢٣) السابق، ص٩٨. وراجع «فلسفة أفلاطون»، ص١٣، § ١٨.

(٢٤) السابق، ص٩٩. المصطلحات العربية المستخدمة هي «قوة تجريبية»، و«قوة قريحة جِبِلِّية»، ولكني اعتمدت المصطلح المغاير في مخطوط القاهرة خلافًا لما جاء في النص: «قوة قريحية حسية».

«البحث عن السعادة»، علىٰ نحو ما عالجها الفارابي في كتابه «**تحصيل السعادة**»[٢٥]، وتلقَّاه عنه بالقبول خَلَفُه من الفلاسفة. وسيردُّنا هذا الأمر إلىٰ الفصل الأول من الكتاب، كما سيدعونا -في الوقت نفسه- إلىٰ مناقشةٍ أكثرَ تفصيلا للفكر السياسي للفلاسفة الكبار، وعلىٰ رأسهم الفارابي نفسه.

وقد أكد الفارابي في «**تحصيل السعادة**» أن من الطبيعي أن يسعىٰ الإنسان إلىٰ تحصيل الكمالات، وأن دراسته المتتابعة للعلم الطبيعي[٢٦]، ثم لما وراء الطبيعيات، ثم للعلم المدني، تَهديه في مسعاه وتعينه علىٰ بلوغ مأربه. فالعلم الطبيعي يُمدُّه بالمبادئ العقلية[٢٧]، ولكنه لا يستطيع أن يبلغ الكمالَ الأقصىٰ بمفرده، بل لا بُدَّ من أن يعاونه ناسٌ كثيرون، فظهرت الحاجة إلىٰ علم آخر يبحث هذه المبادئ العقلية في ضوء الضروريات الإنسانية في الاجتماع، وهو المسمَّىٰ بـ«العلم الإنساني أو العلم المدني». فإذا ما أشبع الإنسان حاجاته الطبيعية بوصفه «حيوانًا إنسيًّا» أو «حيوانًا مدنيًّا» -وهو الحيوان السياسي عند أرسطو (zoon politikon)- فإنه ينصرف إلىٰ البحث الميتافيزيقي؛ أي يشرع في النظر في الموجودات التي هي بعد الطبيعيات، ويفضي به هذا النظر إلىٰ معرفة المبدأ الأول، وهو الإله. ثم يشرع بعد ذلك في العلم الإنساني (politics)، ويفحص عن الغرض الذي لأجله خُلِق الإنسان، وهو الكمال الذي يلزم أن يبلغه. ثم يفحص عن جميع الأشياء التي بها يبلغ الإنسان ذلك الكمال، وهي الخيرات والفضائل والحسنات، ويميزها عن الأشياء التي تعوقه عن بلوغه، وهي الشرور والنقائص والسيئات، ويعرف ماهية كلٍّ، وكيفيتَه، ومصدرَه، وعلته، وغايته، إلىٰ أن تصبح كلُّها معلومةً ومعقولةً ومتميزةً بعضها عن بعض، وهذا هو

---

(٢٥) نوقشت هذه الرسالة -الأكثر نضجًا- للفارابي في الفصل التالي، وهي تمثل أهم إسهاماته في القسم الأول النظري من الفلسفة السياسية.

(٢٦) يتضمن «العلم الطبيعي» كتاب «النفس» (*De Anima*) لأرسطو، والمباحث النفسية بعامة. انظر كتابي أيضًا، ACR، ص٢٥٥، حيث أشير إلىٰ كتاب «إحصاء العلوم»، قائلًا: «مبلغ علمي أن الفارابي هو أول مفكر مسلم يُدرج كتاب «النفس» في كتب أرسطو الثمانية التي تكوّن العلم الطبيعي، محاكيةً الكتب الثمانية للأرجانون».

(٢٧) انظر كتاب «تحصيل السعادة»، ص١٣.

العلم المدني، فهو «**علم الأشياء التي بها أهلُ المدن -بالاجتماع المدني- ينال السعادةَ كلٌّ واحدٍ بمقدار ما له أُعدَّ بالفطرة**»(٢٨). ولما كانت السعادة علىٰ مراتب، فإن الكمال كذلك علىٰ مراتب، أقصاها الكمالُ النظري، الذي لا يستطيع الإنسان أن يبلغه إلا في الاجتماع المدني لأهل المدن والأمم، وهو السعادة القصوىٰ(٢٩).

(٢٨) تحصيل السعادة، ص١٤ وما بعدها.

(٢٩) انظر السابق، ص١٤، فيما يتعلق بـ«الكمال الأقصىٰ»، وص١٦ فيما يتعلق بـ«السعادة القصوىٰ». ولما كان الفارابي يذكر في بداية كتابه «السعادة الدنيا في الحياة الأولىٰ، والسعادة القصوىٰ في الحياة الأخرىٰ» (ص٢)، فإن من الجائز أن نتساءل عن مراده بهذه «الحياة الأخرىٰ»، أهي الدار الآخرة التي يعتقدها المسلمون، أم هي حياة النظر والتأمل التي يحياها الفيلسوف في المدينة الفاضلة.

الفصل السادس
الفارابي: التأسيس

لقد ظهرت -في الفصل السابق- أهميةُ بحث «**العلم المدني**» في سياق الفلسفة في مجموعها، وسيتضح ذلك جليًّا حين نأخذ في دراسةٍ أكثرَ تفصيلًا لآثار أبي نصر الفارابي[1]، ولا سيما مصنفاتُهُ التي تتعلق بهذا العلم. وعلىٰ

(١) ولد أبو نصر الفارابي -لأبوين تركيين- في مدينة «فاراب» من بلاد ما وراء النهر، في الثلث الأخير من القرن التاسع [الميلادي]. وقد قضىٰ جزءًا كبيرًا من حياته الطويلة في بلاط سيف الدولة الحمداني بحلب، وتوفي بالقاهرة في سنة ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م. وكانت معرفته الواسعة بأرسطو، وشرحه لكثير من آثاره، سببًا في تلقيبه بـ «المعلم الثاني»، كما أنه كان ذا دراية كبيرة بالمنطق أَكْبَرَهَا فيه شارحُ أرسطو، ابنُ رشد، الذي ذكر كذلك أن له شرحًا علىٰ كتاب «**الأخلاق النيقوماخية**». وكم كان من المفيد أن نقارن بين شرحه والشرح الذي وضعه ابن رشد، لولا أن شرح الفارابي مفقود!

وليس من شكٍّ في أن تصانيفه في المباحث النفسية وفي العلم والموسيقا (وقد كان مؤلفًا موسيقيًّا وملحنًا مرموقًا) تُعد أقلَّ أهمية -بالنظر إلىٰ سياق حديثنا- من تصانيفه السياسية، التي كانت شروحًا لآثار أفلاطون، وعلىٰ رأسها كتاباه «الجمهورية» و«القوانين»، إما بإعادة صياغتها، وإما بإرسال القول في الكشف عن معانيها، وإما بضرب من تكييفها علىٰ نحو مستقل. والحق أن أطروحة م. شتاينشنايدر (M. Steinschneider)، بعنوان: «الفارابي، الفيلسوف العربي: حياته ومصنفاته» (*Al-Farab, Des Arabischen Philosophen Leben und Schriften.*) لـم تـزل إلـىٰ الآن بـاذخـة القيمة. وقد نُسبت بعض الكتب خطأً إلىٰ الفارابي، كرسالة «فصوص الحِكَم»، التي بين س. بينس (S. Pines) أنها لابن سينا (انظر: *Revue des Etudes Islamiques, 1951*)، وكذلك أبدىٰ س. م. ستيرن (S. M. Stern)، في عرضه النقدي لـ '*Plato Arabus*'، مج٣، شكًا في تأليفه لـ «ملخص قوانين أفلاطون» (*Compendium Legum Platonis*) (انظر BSOAS، مج١٧ (١٩٥٥)، ص٢).

ومن الجدير بالذكر أن الاتجاه الصوفي لدىٰ الفارابي وثيقُ الصلة بما نتوفر علىٰ دراسته، فقد وُصف بأنه عاش حياة الصوفية، كما أن آثار نزوعه إلىٰ التصوف بادية بلا شك في كتابه «السياسة المدنية» (انظر ص١٣٨ من كتابنا). =

الرغم من أن الكِنْدي -بوصفه أول فيلسوف مسلم- متقدمٌ عليه في الزمان، فإن الفارابي هو أول مفكر مسلم يُخلِّف مصنفات سياسية، سواءٌ أكانت شروحًا وضعها أم كتبًا ألفها، واعتمد فيها علىٰ أفلاطون. بل من الممكن القول بأنه كان أعلىٰ شأنًا من أن يُعدَّ مجرد رائدٍ، إذا أخذنا في الحسبان عادةَ الكُتَّاب بعد زمانه في تلقيبه بـ «المعلم الثاني»، بعد أرسطو الذي كان يُعرف بـ «المعلم الأول». والحق أن الفارابي قد أثَّر تأثيرًا عميقًا في جميع من تلاه من الفلاسفة، وبخاصة ابنُ باجّه وابنُ رشد في إسبانيا، وابنُ سينا في المشرق، حيث كان يعيش هو نفسه. لقد كشف عن الطريق المفضية إلىٰ دمج الفلسفة اليونانية الهلنستية -بجميع فروعها- في الإسلام، وخَلَعَ علىٰ هذا الأمر موثوقيةً في بدايته. علىٰ أننا لن نُوليَ عنايةً -في هذا التصور الأولي للفكر السياسي في الإسلام في العصور الوسطىٰ- إلا إلىٰ إسهامه في الفلسفة السياسية خاصة[٢].

= وفي الحق أن هناك كثيرًا من الدراسات الحديثة التي أبدت عناية كبيرة بمؤلفات الفارابي، التي لا تعد بحالٍ يسيرةَ الفهم والتفسير، غير أنه تتعين الإشارة خاصةً إلىٰ أعمال ل. شتراوس (L. Strauss)؛ نظرًا لتركيزها علىٰ الأهمية الكبيرة للفارابي، ولا سيما دراسته «مذهب موسىٰ بن ميمون في النبوة ومصادره» (Maimunis Lehre (von der Prophetie und ihre Quellen ، *Le Monde Oriental*، مج٢٨، ١٩٣٤). وقد أفردتُ حديثًا عن تأثير الفارابي علىٰ الأفكار السياسية لموسىٰ بن ميمون في دراستي التي عنوانها «مفهوم موسىٰ بن ميمون عن الدولة والمجتمع» (Maimonides' Conception of State and Society) في *"Moses Maimonides"* (ط I. Epstein، لندن، ١٩٣٥). وكان موسىٰ بن ميمون قد أوصىٰ صراحةً بدراسة الفارابي في رسالة شهيرة بعث بها إلىٰ مترجمه العبري، وحظيت الترجمات العبرية لأعمال الفارابي بأهمية كبيرة في العصور الوسطىٰ (انظر م. شتاينشنايدر، *Die Hebrdischen Uebersetzungen des Mittelalters und diejuden als Dolmetscher*، برلين، ١٨٩٣)، كما أسهمت إسهامًا كبيرًا في نشر تأثيره، وفي تنشيط الدرس الفلسفي. وانظر أيضًا ل. شتراوس "Eine vermisste Schrift Farabis" (*MGWJ*، ١٩٣٦). ومبلغ علمنا أن الفارابي عاش حياة علمية وادعة، تدور بين التأمل والنقاش الفلسفي في بلاط أميره، وعزف الموسيقا الذي كان يخلب به ألباب سامعيه، وإذا استثنينا كتابه «الفصول المدنية»، فإن دراسته للعلم المدني تنحو منحىٰ نظريًّا. وفي هذا الفصل محاولة لعرض أفكاره السياسية، وإنزالها منزلتها في سياق الأفلاطونية والإسلام، سيرًا علىٰ خطىٰ مقالتي «مكانة العلم المدني في فلسفة الفارابي» (The Place of Politics in the Philosophy of Al- Farabi (PF))، الذي نشر في *Islamic Culture*، مج٢٩، رقم٣ (حيدر آباد، ١٩٥٥).

(٢) انظر -للوقوف علىٰ عرض أتم- دراستي PF، ص١٥٧ وما بعدها، مع حواشيها والحواشي الشارحة في دراستي ACR، ص٢٥٥ وما بعدها، وكذلك دراساتي M, PG, SAIPT, PIB, PIR, AIJT، في مواضع متفرقة.

لقد صنف الفارابي -تأثرًا بالأفلاطونية الحديثة- كتابه **«الجمع بين رأيي الحكيمين: أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس»**[٣]، ورام فيه -كما يدل عليه عنوانُه- بيانَ الوفاق بين الفيلسوفين اليونانيين في المواضع التي تتخالف فيها آراؤهما باديَ الرأي، ولكنه قصد فيه أيضًا إلىٰ التوفيق بين الفلسفة والشريعة؛ لما هو معلوم من أن هذا هو الشرط اللازم ابتداءً لدمج الفلسفة في الإسلام. وقد أكد -في مختصره لفلسفة أفلاطون[٤]- الطابعَ المدني [السياسي] لهذه الفلسفة. وعلىٰ الرغم من أن هذا الأمر ربما كان موجودًا في الأصل اليوناني الذي اعتمد عليه (في الترجمة العربية)، فإنه يدل علىٰ أن الفارابي كان مدركًا لأهمية العلم المدني فيما يَنشده الفيلسوف من الحقيقة عن الله، وعن الكون، وعن الموجودات، والإنسان. فالفلسفة تتغيًّا معرفة الخالق، والفيلسوف يتعيَّن عليه «أن يَتَقَيَّلَ [يتشبه] في أفعاله بالله» ما أمكن، وسبيلُ الإنسان في تحقيق ذلك إنما هو ترقية نفسه أولا، ثم ترقية الآخرين في بيته وفي مدينته[٥]. وقد نشأت هذه الفكرة عند أفلاطون، الذي يقول في محاورته **«ثئيتتُس»** (Theaetetus): **«التَّقَيُّلُ [التشبه] بالله ما أمكن، وطريقه أن تكون فاضلًا طاهرًا حكيمًا»**[٦]. ومن المحتمل جدًّا -مع هذا- أن يكون أفلوطين هو المصدر المباشرَ للفارابي[٧]. وهذا التشبه بالله هو الكمال الأعلىٰ والسعادة القصوىٰ، وهو الشاغل الأساسي للفارابي في فلسفته السياسية التي تستمد أصولها من أفلاطون ومن العقائد الإسلامية أيضًا؛ إذْ كان

---

(٣) نشر في «أطروحات الفارابي الفلسفية» (*Alfarab's Philosophische Abhandlungen*) (*Abhdln.*) لـ فريدريش. ديتريتشي (Fr. Dieterici) (النص العربي، ليْدن، ١٨٩٠؛ الترجمة الألمانية، ١٨٩٢).

(٤) انظر الفصل السابق، ص١١٩ وما بعدها، والحواشي ١٧، ١٨، ٢١.

(٥) مرجع سابق، ص٥٣، §§ ٤، ٥. وانظر الفصل السابق أيضًا، والحاشية ١٠. وقد ركز الفارابي بشدة علىٰ الفعل (السلوك الأخلاقي) القائم علىٰ المعرفة، التي تعني عنده المعرفة العلمية المكتسبة من دراسة الطبيعيات وما بعد الطبيعيات، علىٰ هذا الترتيب؛ لأن فهم الطبيعة أهون علينا (المرجع السابق). وقد ذهب موسىٰ بن ميمون هذا المذهب فيما يتعلق بـ«التشبه بالله» (*Imitation of God*). وتقتضي الترجمة 'physics' قراءةَ «طبيعيات» «طبايع». وتعني كلمة 'mathematics' -حرفيًّا- «هندسة».

(٦) 176 *B*.

(٧) *Enneads, 1, ii.*

يؤمن -بوصفه مسلمًا- بإله خالق، وبالثواب والعقاب، وبالدار الآخرة. إن السعادة غايةُ الإنسان، ولكنها مزيج -عند المسلم الذي يتأثر خطىٰ أفلاطون وأرسطو- مما وعدت به الشريعةُ (وضمِنته للمؤمن إذا هو أتىٰ بتكاليفها) وما تثمره دراسة الفلسفة. وإن شئتَ قلتَ: إن سعادة الفيلسوف مُضَمَّنةٌ فيما وعد به صاحبُ الشريعة النبوية، فهذا الموعود به يسمو علىٰ ما عند الفيلسوف من حيث إنه يكفل الأمرين جميعًا: سعادة الدنيا، وسعادة الآخرة. وفي الحق أن الفارابي -بوصفه فيلسوفًا يقفو أثر أفلاطون وأرسطو- قد شرح هذه السعادةَ في كتبه السياسية علىٰ نحو ما فعل أستاذاه اليونانيان من قبل: فهي تتمثل في الكمال الفكري مقرونًا بما يسبقه من كمال أخلاقي. ولكنه كان ملتزمًا -من حيث إسلامُه- بقبول ما أخبرت به الشريعةُ عن الله، وعن الملائكة والموجودات. وترجع أهمية الفارابي -بوصفه فيلسوفًا- إلىٰ اعتماده التراثَ اليوناني في الميتافيزيقا، وفي الطبيعيات ومباحث النفس، في شرح بعض المعتقدات الدينية، كالإيجاد من عدم، وشمول العناية الإلهية الجزئيات، وانبساط قدرة الإله الخالق علىٰ العالم أجمع. وهو يقول: إن هذه العقائد كان من الممكن أن تلتبس علىٰ الناس لو لم يُقِم أفلاطون وأرسطو الأدلة القاطعة علىٰ حقِّيتها، فأتاحوا بذلك للمسلمين «**الطريق التي تتضح بها عبارات الشريعة، وأن هذه الشريعة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها**»[(٨)].

وليس من اليسير تحقيقُ التوازن بين الفلسفة والشريعة، ولا يمكننا -لذلك- أن نتوقع وِجدانَ انسجام كامل بينهما دائمًا، أو بالأحرىٰ وجدانَ اتساقٍ في الطريقة التي يعتمدها الفارابي في تطبيق مقولته الأساسية، وهذه حقيقة لا سبيل إلىٰ جحدها. إنني أقدِّر رغبته في الدفاع عن الحقيقة المطلقة للشريعة من خلال الفلسفة؛ ولذلك لا أفسر عباراته معتقدًا أنه ينزل العقل منزلة فوق منزلة النقل. علىٰ أننا هنا لسنا بصدد الدخول في جدل حول المكانة النسبية لكلٍّ منهما في

---

(٨) انظر: .Abhdln، ص٢٥.

فكره، وبخاصة أنني فعلت ذلك في موضع آخر(٩)، ولكنني أردتُ أن أرسِّخ في نفسي أن الفارابي كان مسلمًا في المحل الأول، ثم تلميذًا لأفلاطون وأرسطو، ولأتباعهم من الهلنستيين والشراح في المحل الثاني؛ لأنني فسرت الفقرة المنقولة آنفًا، وما بعدها، علىٰ معنىٰ أن الفلسفة تبين للفيلسوف طريقَ الإيمان. ومتىٰ بدأنا من الطبيعيات، اعترضتنا مشكلاتٌ فيما بعد الطبيعيات، ثم في العلم المدني، ثم في التشريع الديني، في نهاية المطاف. فأما أهل البصيرة والعقل، فيَعرِضون للقضايا البرهانية. وأما أهل الحُكم، فللمشكلات المدنية [السياسية]. وأما رجال الإلهام الرُّوحي، فللمشكلات التشريعية، وهي أجمعُها علىٰ الإطلاق(١٠). ولما كان الفارابي يفرق تفرقةً واضحةً بين الفيلسوف ومعلِّم الشريعة الموحَىٰ إليه [النبي]، الذي تعد المشكلاتُ التي يَعْرِضُ لها أكثرَ المشكلات شمولًا وعمومًا، بحيث تجاوز العقل البشري، فإني أشعر أن هناك مسوِّغًا لما أذهب إليه. وسوف يكون الفرق بين المنهج البرهاني والمنهج الحدسي عنصرًا مهمًّا في جميع ما تلا ذلك من تاريخ الفلسفة الدينية في الإسلام(١١).

وإذا تبين ذلك، فإن من الواجب أن تكون رؤيتنا لفكر الفارابي السياسي مستنِدَةً إلىٰ هذا الأساس، فقد كان مستغرَقًا في الجانب الميتافيزيقي النظري، ولم يكن معنيًّا بفن الحكم، ولا كان ناقدًا للسياسة المعاصرة، بل إنه حتىٰ لم يكن مصلحًا، وإنما كان مهتمًّا بغاية الإنسان القصوىٰ، وبكيفية بلوغها، ومن هذا الباب دَلَفَ -كما فعل أفلاطون- إلىٰ النظر في المباحث المتعلقة بأفضل المدن وبالقوانين المختلفة. وقد كان مقتنعًا بأنه لا كافلَ للسعادة الكاملة للإنسان إلا بأن

---

(٩) انظر دراساتي M، ص١٩٧ وما بعدها؛ SAIPT، ص٦ وما بعدها؛ PIB، ص١٩٣ وما بعدها؛ AIJT، ص٦٧ وما بعدها؛ PF، ص١٦٥؛ وبخاصة PIR، ص٢٦١ وما بعدها، ص٢٧٣ وما بعدها. وانظر كذلك الفصل الخامس من هذه الدراسة، ص١١٥ وما بعدها.

(١٠) انظر: *Abhdln.*، ص٢٥ وما بعدها.

(١١) ساعدت علىٰ ظهور نمط الثيوسوفية (theosophy) [الحكمة الإلهية] كما نراه عند السُّهروردي (انظر هـ. كوربان، *as-Suhrawardi's Opera Metaphysica et Mystica*، مج٢، طهران، ١٩٥٢). ويتضح هذا الأمر -بصورة خاصة- لدىٰ الفلاسفة ذوي الميول الصوفية، ابتداءًا من الفارابي، ثم علىٰ نحو أكثر قوةً لدىٰ ابن سينا، وابن باجَّه، وابن طفيل.

يلي الحكمَ ملك فيلسوف، أو بأن يكون هناك -علىٰ الأقل- جامعٌ بين الفلسفة والحكم، ولكنه لم يكن -مع ذلك- حريصًا علىٰ أن يخرج هذا الحاكم الفيلسوف إلىٰ الوجود، فمبلغ علمنا أنه أنفق حياته معتزلًا، يدرس ويصنف.

وهناك ثلاث رسائل -من بين كتاباته السياسية- وثيقة الصلة ببحثنا، غير أنه قد حال دون تقييمها تقييمًا صحيحًا عدمُ وجود طبعات محققة للنص العربي، علىٰ الرغم من نشرة دايتريتشي (Dieterici) لإحداهن علىٰ الأقل، وهي «**المدينة الفاضلة**»[١٢]. وتتضمن هذه الرسالة -التي اعتمدت في جانبها السياسي علىٰ «**الجمهورية**» لأفلاطون، وعلىٰ «**الأخلاق النيقوماخية**» لأرسطو، وإن علىٰ نحو أقل- بنية فوقية ثيولوجية وميتافيزيقية تستند إلىٰ «طيماوس» لأفلاطون، وإلىٰ كتاب «**إيثولوجيا**»، المنسوب خطأً إلىٰ أرسطو، وهو الذي مر ذكرُهُ في الفصل السابق. ويشير العنوان الكامل لهذه الرسالة «**آراء أهل المدينة الفاضلة**» إلىٰ اهتمام الفارابي بالجانب النظري، كما يبين السببَ الداعيَ إلىٰ تخصيص الخمسة والعشرين فصلًا الأولىٰ منها لدراسةٍ مطوَّلة عن الموجود الأول، الله، ثم عن الكون، ثم ما تلا ذلك من عرضٍ للعلوم الفلسفية، في حين لم تشغل المسائل السياسية [المدنية] -بالمعنىٰ الدقيق لهذا المصطلح- سوىٰ تسعة الفصول الأخيرة. وعلىٰ مثل هذا جرىٰ الأمر في الرسالة الثانية «**السياسة المدنية**»، حيث شرح الفارابي في نصفها الأول نظريته في النفس، ولا سيما في العقل، وخصص نصفها الآخر لمناقشة ما يتعلق بالإنسان، وكماله في المدينة. وقد اعتمد -في المباحث «المدنية» [السياسية] من هاتين الرسالتين- علىٰ أفكار أفلاطون في المدينة الفاضلة والمدن الناقصة. ويعد الكتاب الثالث «**تحصيل السعادة**» أهمَّ هذه الرسائل جميعًا، وأنضجَها، وأكثرَها استقلالًا. وقد افترعه الفارابي بالحديث عن نوعي السعادة اللذين ينعم بهما الإنسان، واللذين لا يسعه تحصيلُهما إلا بالاجتماع مع أناس آخرين في أمة أو في مدينة. فالسعادة هي الخير الأقصىٰ، الذي يُطلب لذاته، والعلم المدني يُعلِّم الإنسان -بوصفه مواطنًا في مدينة- كيف

---

(١٢) Alfarabis's Abhandlung Der Musterstaat (Leiden, 1895).

يمكنه أن يُحصِّل سعادته وفقًا لما تقتضيه ملكاته الطبيعية. وهذا التعريف مأخوذ من أرسطو، حيث يقول في كتابه «**الأخلاق النيقوماخية**»[١٣]: «**ينبغي أن يكون خير الإنسان هو الغاية التي يرجوها علم السياسة**». ولهذا السبب يتعارض الحق اليقيني مع الظن ومع الإقناع. وهذا مقصور علىٰ الفيلسوف، علىٰ نحو ما أكده ابن رشد في هجومه علىٰ علم الكلام[١٤]. ولما كان بلوغ الكمال العقلي هو الغاية المرجوة، فإن التأديب والتعليم مطلوبان، وكذلك يتعين التعويل علىٰ الإبستمولوجيا -وليس علىٰ السيكولوجيا- في وصف طبيعة الإنسان وكينونته [حرفيًا: وجوده][١٥].

ويتعين عليَّ أن أذكر -فيما يتعلق بآثار الفارابي السياسية الأخرىٰ- شرحَه الذي اتخذ صورةَ مختَصرٍ لـ «**القوانين**» لأفلاطون، وهو متاح الآن في نشرة ف. جابرييلي (F. Gabrieli) المحققة، وكذلك كتابَه «**الفصول المدنية**»[١٦].

وعلىٰ الرغم من تشعث معرفتنا [بالفارابي]، فإن لدينا من المعلومات ما يعيننا علىٰ أن نُجمل -مؤقتًا- أفكاره السياسية، اعتمادًا علىٰ ما أسلفناه من ملاحظات عامة، وذلك بقدر ما يسمح أسلوبه وبيانه.

لِمَ ينبغي أن يكون هناك دولة؟ لقد رأينا أن هذا السؤال قد أجاب عنه ابن خلدون -فيما بعد- بمثل ما أجاب به الفلاسفة: لأن الإنسان لا يستطيع أن يعيش منفردًا، ولا يستطيع أن يوجد لنفسه ضروريات الحياة من مسكن ومطعم وملبس، فضلًا عن جميع ما هو بحاجةٍ إليه لبلوغ الكمال. ولما كانت حاجاته

---

(١٣) ١، ٢، b١٠٦٤. وقد اقتبسنا هذا المقطع من قبل في الفصلين الأول والخامس.

(١٤) في كتابيه «فصل المقال»، ص٧ وما بعدها، و«تهافت التهافت»، ط م. بويج (M. Bouyges)، ص٢١٩ وما بعدها. وانظر دراستي PIR، ص٢٥٦ وما بعدها. وراجع كذلك *ACR*، ص١٨٥ وما بعدها، ٢٧٢، ٢٧٤.

(١٥) لقد شارك المفكرون اليهود في العصور الوسطىٰ في هذا «الاتجاه الفكري» (intellectualism)، الذي لا ينبغي الخلط بينه وبين «الاتجاه العقلاني» (rationalism). راجع دراستي AIJT، ص٦٧ وما بعدها.

(١٦) لا تتوفر من هذه الرسالة سوىٰ ترجمة إنجليزية لقطعة [مكتبة] بودلي: د. م. دانلوب، "Al-Farabi's Aphorisms of the Statesman" (حيث قرأ «فصول المدني»، بدلا من قول الفارابي «المدنية»)، نشرت في *IRAQ*، مج١٤، القسم الثاني (١٩٥٢). وهي التي عولت عليها.

كثيرة، فقد لزمه الاعتماد علىٰ مساعدة كثيرين آخرين من نوعه، وتعين عليه الانضمامُ إليهم في جماعات. ومن هذه الجماعات ما هو كامل، ومنها ما هو غير كامل، وتتوقف رتبها في الكمال وعدمه علىٰ حجمها. وتعد المدينة هي أصغر وحدة سياسية كاملة، وهي جزء من إقليم لمجتمع متوسط الحجم، هو الأمة. ويشمل التنظيم الأعظم جميعَ الأرض الآهلة بالسكان، التي يسميها الفارابي «**المعمورة**»، وهو لفظ مشتق من الجذر الذي اشتُق منه مصطلحُ ابن خلدون «**عمران**»، ويعني الحضارة. وقد عبر الفارابي عن الحاجة إلىٰ هذا الاجتماع المدني -في «**المدينة الفاضلة**» وفي «**السياسة المدنية**»- بعبارات متماثلة[١٧]، ولكنه صرح ببساطة في «**تحصيل السعادة**» بأن الفطرة الطبيعية للإنسان هي التي تتطلب مساعدة الآخرين، وأن من الواجب عليه أن يشكِّل معهم جماعة مدنيةً لأنه لا يستطيع بلوغ الكمال، الذي هو غايتُه، منفردًا[١٨]. وهو يُعرف لذلك بـ «الحيوان الإنسي أو المدني» (الحيوان السياسي عند أرسطو)، كما أن العلم الذي يبحث في الأفعال والعادات الإنسانية الضرورية لبلوغ الكمال يسمىٰ -تَبَعًا لذلك- بـ «العلم الإنساني أو المدني»[١٩].

ومن الممكن التماس مذهب أفلاطون -في أن الفرد ينبغي ألا يمتهن سوىٰ مهنة واحدة- فيما أكده الفارابي من الحاجة إلىٰ كثير من الناس يتعاونون فيما بينهم لإشباع الحاجات الكثيرة لكل واحد منهم. وكذلك لعله متأثر -في تمييزه بين المدن الكاملة طبقًا للحجم- بالفكر السياسي اليوناني والهلنستي. فالمدينة -بوصفها أصغر وحدة سياسية يستطيع الإنسان فيها أن يبلغ سعادته- تطابق (polis) عند أفلاطون. أما [حديثه عن] الاجتماع الكبير، الذي يضم العالم

---

(١٧) انظر «المدينة الفاضلة»، ص٥٣، س٧ وما بعده؛ «السياسة»، ص٣٩، س١٠ وما بعده. وقد أضاف الفارابي في «المدينة الفاضلة» (ص١ وما بعدها) أن المدينة، دون ما سواها من الوحدات السياسية التي تَصغُرُها، هي أولُ اجتماع يمكن فيه بلوغ الخير الأعلىٰ والكمال الأقصىٰ. ولما كان الإنسان مريدًا مختارًا، فإن السعادة لا يمكن بلوغها إلا في المدينة الفاضلة؛ إذ فيها وحدها يتعاون الناس علىٰ نشر الخير دون الشر.

(١٨) تحصيل، ص١٤، س٥ وما بعده.

(١٩) المرجع السابق، ص١٤، س٩ وما بعده. وانظر الفصل السابق أيضًا، ص١٢١.

المعمور كله، وعن الاجتماع الأوسط المتمثل في «الأمة»، فمن الممكن ردُّه إلىٰ بيئته الإسلامية؛ إذ إنه موافق لعالمية الإسلام، بوصفه منهجَ حياة، وكذلك لسعي الإمبراطورية الإسلامية (دار الإسلام) إلىٰ الظَّفَرِ -عن طريق الجهاد- بدار الحرب لبسط سلطان الإسلام علىٰ العالم أجمع. ولكنني أميل إلىٰ عزو رأي الفارابي إلىٰ مزيج من هذه الفكرة الإسلامية ومفهوم «العالم المسكون» (Oikoumene) في الهلينية(٢٠).

علىٰ أن «الكمال» في الحجم لا يعني «الكمال» في الفضيلة؛ لأن الفارابي عرَّف المدينة الفاضلة بأنها التي يُقصد بالاجتماع فيها التعاونُ علىٰ الأشياء التي تُنال بها السعادة في الحقيقة(٢١). وحدُّ هذه السعادة أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود بحيث لا تحتاج في قوامها إلىٰ مادة، وذلك بأن تصير في جملة الأشياء العريَّة عن الأجسام، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد(٢٢). والعلم المدني يبين للإنسان -بمساعدة ما بعد الطبيعيات (الميتافيزيقا)- طريقة الترقي التدريجي من إدراك العالم الطبيعي ومعقولاته إلىٰ إدراك العالم الرُّوحي، بحثًا عن مبادئ «الموجودات»؛ أي عن الحقيقة، ويُعلِّمه كذلك التمييز بين الخير والشر فيما يعينه علىٰ بلوغ غايته(٢٣). ولا بُدَّ من اجتماع الفضائل الفكرية والصناعات العملية إلىٰ الفضائل الخُلقية لإعداد الإنسان لاكتساب الفضائل النظرية بواسطة العلوم النظرية. إنها وحدها التي تعينه علىٰ إدراك الحقيقة، فيبلغ

---

(٢٠) انظر دراستي PF، ص١٦١ مع الحاشية ١؛ PIR، ص٢٦٥.

(٢١) انظر «المدينة الفاضلة»، ص٥٤، س٥ وما بعده. امتدادًا للمقطع المقتبس في حاشية ١٧. يقارن الفارابي الأشكال المختلفة (المدينة، الأمة، العالم المعمور) بالبدن وأعضائه. وعلىٰ غرار تعاون هذه الأعضاء من أجل أن تبلغ الصحة الكاملة وتحافظ عليها، يتعاون أجزاء المدينة [المواطنون]، وكذلك أبناء الأمة، وكذلك الأمم في الإمبراطورية (وتعني الأرض المعمورة كلها) طلبًا لتحقيق السعادة، ويتوسلون إلىٰ ذلك بالفضائل ومحاسن الأفعال. من الممكن أن تكون «معمورة» ترجمة لـ *"oikoumene"*، و«أمة» لـ *"demos"*، و«مدينة» لـ *"polis"*.

(٢٢) السابق، ص٤٦. ولا يمكن بلوغ السعادة إلا بالأفعال والعادات الاختيارية؛ أي بما يساعد علىٰ بلوغها، دون ما يمنع ويحول. والفارابي يُكثر من ترديد الكلام نفسه هنا، كما في «إحصاء العلوم»، الذي نقلنا عنه في الفصل السابق عند تعريف العلم المدني، ص١١٩

بذلك الكمالَ الأعلىٰ والسعادةَ القصوىٰ[24]. ولما كان من الواجب أن يعيش الإنسان في مدينة لكي يُحَصِّل السعادة، فإن هذه الفضائل والصناعات تعد سياسية أو مدنية. وجميع ما ينطبق علىٰ الفرد ينطبق علىٰ «المدن» وعلىٰ الأمم: وهذه فكرة أفلاطونية أخرىٰ من «**الجمهورية**»[25]. وسبيل إيجاد الفضائل والصناعات إنما هو التعليم والتأديب. والتعليم يكون بالقول فقط، وهو لإيجاد الفضائل النظرية في الأمم والمدن، في حين يكون التأديب بالقول والقدوة[26]، وهو لإيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية[27]. والحق أن وصفَ الفارابيِّ التفصيليَّ للفضائل والصناعات العملية قد اتخذه ابنُ باجَّه وابنُ رشد -فيما بعد- قاعدةً للعلم المدني، واعتمد هذان كذلك -صُنْعَ الفارابي من قبلُ- التفرقةَ الأرسطية بين الحكام والمحكومين، وبين الصناعات الرئيسة والصناعات أو الحِرف التابعة أو الفرعية [المرؤوسة][28]. وقد صوّر الفارابي ذلك بإقامة تشبيه بين المدينة والبدن [التام الصحيح]، فأعضاء البدن مختلفة متفاضلة الفطرة والقوىٰ، وفيها عضو واحد رئيس، وهو القلب، والأعضاء الأخرىٰ تتفاوت

---

(٢٣) انظر «تحصيل»، ص٣١ وما بعدها، كما مر نقل ذلك في الفصل السابق، ص١٢١. وفيما يتعلق برئيس المدينة الفاضلة، «المدينة الفاضلة» ص٥٧، س١٨ وما بعده إلىٰ ص٥٨، س٤.

(٢٤) انظر «تحصيل»، ص٢ وحاشية ٢٩ من الفصل السابق. وسيكون التفسير البديل باعتبار الكمال النظري، الذي يبلغه العارف في هذا العالم، أعلىٰ منزلة يمكن أن يصل إليها أحدٌ من البشر قبل أن يبلغ مباشرة السعادة القصوىٰ للعالم القادم (؟).

(٢٥) Cf. *Republic*, Book iv, especially 427C-434D and 441C-445B.

(٢٦) حرفيًّا «الفعل». راجع «تحصيل»، ص٣٢ وما بعدها، ص٤٠ وما بعدها، ***ACR***، ص١١٧ وما بعدها، ص٢٥٧ وما بعدها.

(٢٧) راجع «تحصيل»، ص٢٩. وقد خصص الفارابي الصفحات من ٢٢ إلىٰ ٢٩ لوصف مفصَّل لشُعَب الكمال الأربع: الخلقية، والفكرية، والنظرية، والصناعات العملية. وهي التي يفضي التحلي بها إلىٰ إدراك السعادة القصوىٰ. وقد اعتمد هذا الوصف علىٰ «**الأخلاق النيقوماخية**» لأرسطو، في ضوء آراء أفلاطون في تربية الفلاسفة والحَفَظَة.

(٢٨) انظر دراستي ***ACR***، ص١١٩، ص٢٥٧ وما بعدها. ويرجع تمييز الفارابي بين الصناعات الرئيسة والمرؤوسة، وهو ما صنعه ابن رشد، إلىٰ ***NE***، ١، ١، ١٠٩٤a. وراجع أيضًا أفلاطون ***"Politikos"***، ٣٠٤. وكذلك التفرقة بين الملوك اعتبارًا بقوة الإرادة والطبيعة، وكذلك بين الخدم اعتبارًا بالطبيعة والاختيار.

مراتبها بحسب قربها أو بعدها منه: فأدناها منه تَحكم وتُحكم، وأبعدها منه تخدُم ولا ترأس أصلا، ولكن الأعضاء جميعًا تعمل علىٰ تحقيق غرض القلب. وكذلك الحال في المدينة: متىٰ عمل جميع أهلها علىٰ تنفيذ غرض الرئيس أو الحاكم، كانت مدينة فاضلة. غير أن أعضاء البدن طبيعية، والهيئات التي لها قوىٰ طبيعية، وأجزاء المدينة [المواطنون] متصرفون بالملكات الإرادية. **ولا تكون الرئاسة إلا بشيئين: أحدهما**: أن يكون بالفطرة والطبع معدًّا لها، **والثاني**: بالهيئة والملكة الإرادية.

والأمر جارٍ علىٰ ذلك في الصناعات، فبعضها ترأس وتَخدُم، وبعضها تَخدُم ولا ترأس، في حين أن أعلاها ترأس فحسب، وهي صناعة الحُكم التي يمارسها الحاكم، ولا يكون لأحد سلطان عليه(٢٩). ولم يزل الفارابي إلىٰ هنا في نطاق التأثير اليوناني، بيد أنه كان من الواجب عليه -في سعيه لتصور المدينة في حضارته الخاصة- ألا يقتصر علىٰ نقل الأفكار اليونانية إلىٰ المفاهيم والظروف الإسلامية، ولا أن يطبق الأفكار والمعايير الأفلاطونية والأرسطية في بيئته؛ لأن المدينة الإسلامية كانت قد وُجدت منذ زمن بعيد، وأصبح لها طابعها المميِّز؛ ولذلك كان المطلوب إيجادَ مركَّب، هو مزيج من الأفكار الإسلامية واليونانية. وفي هذا المركَّب تتجلىٰ أهمية الفارابي بوصفه -في نفسه- مفكرًا سياسيًّا، وبوصفه كذلك مؤثرًا في تشكيل آراء جميع الفلاسفة اللاحقين.

وإذا أردنا أن نقدِّر هذا المركَّب المكوَّن من الحاكم الفاضل عند أفلاطون (الملك الفيلسوف)، والحاكم الفاضل في الإسلام (النبي/الإمام)، فمن الضروري أن نُلمَّ -نوعَ إلمام- بنظرية الفارابي في النبوة؛ لأن الحاكم في

---

(٢٩) انظر «المدينة الفاضلة»، ٥٤-٥٧، فثمة تشبيه مفصَّل بين رئيس البدن [القلب] وخدمه من الأعضاء، ورئيس المدينة مع السُّلم الهرمي لخدمه إلىٰ أولئك الذين يخدمون ولا يرأسون (السابق، ص٥٥، س٣). ومكانة الرئيس -في البدن أو في المدينة- لا تعدلها مكانة من سواه، حتىٰ أقربهم منه (ص٥٥، س١٣ وما بعده)، والعادات الفاضلة لرعاياه إنما ترجع إلىٰ الاقتداء به. وجميع أفعال أهل المدينة الفاضلة إنما تقصد إلىٰ تحقيق غرضه، «ويصير هو عقلا بالفعل، ومعقولا بالفعل»، السابق، ص٥٧، س١٨. فهو أقرب إلىٰ العقل الفعال، من حيث كونُه متوسطًا بينه وبين العقل المنفعل، بلا واسطة (ص٥٨، س٤).

«**المدينة الفاضلة**» ليس هو الخليفةَ قد استحال الملكَ الفيلسوف في «**الجمهورية**»، ولا هو الملكَ الفيلسوفَ قد استحال الخليفة. ففضائل الرئيس ووظائفه إنْ هي إلا ثمرةُ ضفيرةٍ من التعديلات والتجميعات، أو هي -بإيجاز- مركَّب من المقتضيات الأفلاطونية والإسلامية.

ولم يناقش الفارابي الأهلية النبوية للرئيس إلا في «**المدينة الفاضلة**»، و«**السياسة المدنية**»، وقد استندتْ إلىٰ نظريته في النبوة، التي عجزتُ -إلىٰ الآن- عن ردِّها إلىٰ مصدر يوناني أو هلنستي ما عدا نظرية «الفيض» (emanation) عند أفلوطين، علىٰ نحو ما وردت في «**التاسوعات**» (Enneads)، ونُقلت إلىٰ العربية باسم «**أثولوجيا**» أرسطو. وجملة القول في هذه النظرية أن الفارابي يفرِّق بين العقل النظريّ والعقل العملي في الإنسان، الذي يكون بذلك قد أوتي قوىٰ متخيلة وأخرىٰ ناطقة، تظل موجودة فيه بالقوة، ثم تنتقل من القوة إلىٰ الفعل بالفيض الحاصل من قِبَل العقل الفعال (nous poietiko) عند أرسطو، الذي يسميه الفارابي «ملَك بعد الحكماء القدماء»[*]؛ أي جبريل، أو «روح القدُس»[٣٠]، كما يسمي هذا الفيض «وحيًا»، فيكون الله هو الذي يوحي إلىٰ [الرئيس] بتوسط العقل الفعال، فيفيض العقل الفعال إلىٰ عقله النظري (المنفعل)

(*) [هذه ترجمة حرفية لما في الأصل، وعبارة الفارابي في «السياسة المدنية»: «وهذا الإنسان [يعني الرئيس] هو الملَك في الحقيقة عند القدماء». (**المترجمان**)].

(٣٠) انظر «المدينة الفاضلة»، ص٥٧، س١٨ إلىٰ ص٥٩، س٨؛ و«السياسة»، ص٣، س١٩، ص٤٩، س١١ إلىٰ ص٥٠، س٥. وفي الفقرة الأخيرة تتعلق العقول الثلاثة (الفعال والمنفعل والمستفاد) بكتاب «النفس»، ربما في صورته التي هو عليها في شرح الإسكندر الأفروديسي. راجع أيضًا دراستي PF، ص١٦٢ مع الحاشية ٢. «وتكون قوته المتخيلة معدة بالطبع لتقبَل، إما في وقت اليقظة أو في وقت النوم، عن العقل الفعال الجزئيات . . .، ثم المعقولات . . . فأي إنسان استكمل عقلَه المنفعل بالمعقولات كلها، وصار عقلا بالفعل ومعقولا بالفعل . . .، حصل له حينئذ عقلٌ ما بالفعل، رتبتُه فوق العقل المنفعل، أتم وأشد مفارقةً للمادة، ومقاربة من العقل الفعال، ويسمىٰ العقل المستفاد، ويصير متوسطًا بين العقل المنفعل وبين العقل الفعال، ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر». وحينئذٍ يوحىٰ إليه، كما أوجزناه سلفًا. ومن الجدير بالذكر أن «الله تبارك وتعالىٰ» في «المدينة الفاضلة» (ص٥٨، س٢١) هو «العلة الأولىٰ» في «السياسة» (ص٥٠، س١). ويعني ذلك أن تشابهًا بين «الله» في الإسلام، و«الإله» عند أرسطو. وفي رأيي أن الفارابي قد مضىٰ هنا إلىٰ أبعد مما مضىٰ إليه ابن سينا وابن رشد.

[بتوسط العقل المستفاد]، فيكون بذلك حكيمًا فيلسوفًا، ثم إلىٰ قوته المتخيلة، فيكون بذلك نبيًّا منذِرًا، قادرًا علىٰ هداية الناس إلىٰ ما فيه سعادتهم. وهذا الإنسان في أكمل مراتب الإنسانية، وفي أعلىٰ درجات السعادة، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال.

إنه الإمام، رئيس المدينة الفاضلة، والأمة الفاضلة، والأرض المعمورة كلها[31]، فهذه هي المدن الثلاث الكاملة الممكنة، ومن الواضح أن أحدًا لا يستطيع حكمَ واحدة منها، أو حكمها جميعًا إلا أن يكون قد وُهب النبوة. فالفيلسوف النبي هو وحده المهيَّأ -في رأىٰ الفارابي- ليعين الإنسان/ المواطن علىٰ الوصول إلىٰ مقدوره الإنساني الحقيقي، حيث يتيح له كمالُه الخلقي والفكري معرفة الله، مستهديًا بأنوار الشريعة الموحاة. «**والناس الذين يُدبَّرون برئاسة هذا الرئيس هم الفاضلون والأخيار والسعداء**»[32].

وقد أضاف الفارابي إلىٰ [المصطلح] المؤلَّف من الحاكم الفيلسوف والنبي الإمام، الواردِ في «**المدينة الفاضلة**»، المصطلحين «واضع النواميس» و«الملِك» في «**تحصيل السعادة**»، دون ذكر لوصف «النبي». وكذلك صنع في «**السياسة المدنية**». وهو يتحدث -مع ذلك- عن الوحي بوصفه اتصالًا للنفس بالعقل الفعال بتوسط العقل المنفعل والعقل المستفاد، وليس للقوة المتخيلة ذكر؛ فلا سبيل إذن لمنح رتبة النبوة. ولذلك كان من الواجب أن نعول علىٰ المقالة الكاملة في «**المدينة الفاضلة**»، وأن نفترض أن في تسوية الرئيس بالفيلسوف، والملك، والإمام، وواضع النواميس دلالةً علىٰ أن المراد بهذا اللقب الأخير «صاحب الشرع النبوي». ويبدو هذا واضحًا من المعنىٰ الذي خلعه الفارابي علىٰ المصطلحين «فيلسوف» و«إمام»[33].

---

(٣١) انظر «المدينة الفاضلة»، ص٥٩، س١١ وما بعده. وراجع -في جميع هذا المبحث- السابق، ص٥٧، س١٧ إلىٰ ص٥٩، س١٣. وبخاصة من ص٥٨، س١٤ إلىٰ ص٥٩، س٩ عن الوحي والكمال الأقصىٰ.

(٣٢) انظر «السياسة»، ص٥٠، س٧ وما بعده.

(٣٣) انظر تقريرًا أتم في دراستي PF، ص٦٤ وما بعدها مع الحواشي ١-٥، ص١٥٦. وأهمُّ خصال الرئيس الفاضل للمدينة الفاضلة احتيازُه للفضائل النظرية، بوصفها جوهر الفلسفة (تحصيل، ص٤٢، س١٢ =

ومن جانب آخر، يوجد في «**تحصيل السعادة**» أشمل عرض وأوفاه لخصال الرئيس الفاضل: فلا بد أن يدرس الإمام الملك العلوم النظرية. وهو يشبه -بوصفه ملكًا- ربَّ البيت، أو القيِّم علىٰ الصبيان الذين يُعلَّمون، رَضُوا أم أَبَوْا. وإذا لم يكن ثمة تأديب، فليس بوسع أحد من الناس أن يبلغ الكمال أو السعادة. ويفرِّق الفارابي مرة أخرىٰ بين التعليم ببراهين يقينية (يجب أن تكون الطريقة المناسبة للفضائل النظرية مطبوعة في الملك)، والتأديب بالطرق الإقناعية، الذي يناسب اكتساب الفضائل والصناعات الأخرىٰ. وينبغي أن يكون الإقناع والتخيل لدىٰ الملك علىٰ الكمال، فضلًا عن أن يكون فيلسوفًا مليًّا من العلوم النظرية. أما العامة الذين يخدمون المدينة بصناعاتهم وحرفهم، فمن الممكن تعليمهم بالإقناع والتخييل فحسب. والقيادة السياسية مقصورةٌ علىٰ الخاصة(٣٤). والحق

= وما بعده). وهو يكتسب هذه الفضائل بتوفره الدؤوب علىٰ دراسة العلوم النظرية والعملية التي يميل إليها بطبعه. علىٰ أنه لا سبيل هنا إلىٰ إيجاز ما يستتبعه ذلك تفصيلا، فالفارابي يفرد مناقشةً مطولةً للعلم بالمعقولات بطريق البرهان اليقيني (السابق، ص٣٨، س٧ وما بعده)، موصولةً -بصورة خاصة- بالخصلة الفلسفية اللازمة للرئيس الأول. أما فيما يتعلق بواضع النواميس، فقد ذُكرت خصاله كذلك (السابق، ص٤١، س١٧ إلىٰ ص٤٢، س١٨). ولما كان من الواجبُ علىٰ الملك أن يكون لديه اقتدار تام علىٰ المعرفة الشاملة بالعلوم النظرية والعملية وبالصناعات، وكذلك علىٰ حيازة الفضائل المفضية إلىٰ محاسن الأفعال، فقد صار علىٰ الإطلاق هو بعينه الفيلسوفَ وواضعَ النواميس (السابق، ص٤٣، س ١-٨). «وأما معنىٰ الإمام في لغة العرب، فإنما يدل علىٰ من يؤتم به ...» (ص٤٣، س٩). وإذا كان ذلك كذلك، فمن الواجب أن تكون خصاله شاملة كخصال الفيلسوف لكي تكون أفعاله نموذجًا حقيقيًّا يؤدي إلىٰ السعادة (السابق، ص٤٣، س١٠-١٧). وقد أخذ ابن رشد بتعريفات الفارابي وتسويته [بين الألقاب المذكورة سلفًا]، راجع *ACR*، ص١٧٧.

(٣٤) راجع في التعليم في المدينة «تحصيل»، ص٢٩، س١١ إلىٰ ص٣٨، س٩، ولا سيما ص٢٩، س١٨ وما بعده، بشأن العلوم النظرية التي يتعين علىٰ الأئمة والملوك دراستُها من أن أجل أن يتهيأوا -مرورًا بعدة مراحل- لممارسة وظائفهم. وانظر عن الملك، بوصفه معلمًا ومؤدبًا لرعيته، ص٣١، س ١٦ وما بعده إلىٰ ص٣٢، س٩. وانظر ص٣٦، س٨ إلىٰ ص٣٨، س٩ للوقوف علىٰ مجمل نتائج التعليم والتأديب، بوصفهما مسئولية الرئيس الأول، الذي يمكنه وحده تحقيق السعادة القصوىٰ للأمم ولدول المدن. وتتمثل هذه السعادة في تحصيل الإنسان «الأشياء الإنسانية الأربعة» (الفضائل الخلقية والفكرية والنظرية والصناعات العملية) علىٰ نحو يناسب قدرته الفطرية علىٰ تحصيلها. وتتعلم كلتا الطبقتين، من قلةِ خواصٍ وجمهرة عوام، بالطريقتين البرهانية والإقناعية (راجع ص٣٦، س١٤-١٧). وبالتفصيل: في ص٣٦، س١٨ إلىٰ ص٣٧، س١٥، خُصص السطران الأولان فقط للعوام، وأُفرد ما سواهما للخواص =

أن هذا التمييز بين الخاصة القليلة والعامة يرجع -في جوهره- إلىٰ آراء أفلاطون في التعليم وفي الطبقات الثلاث في «**الجمهورية**»[٣٥]، بل إن الفارابي نفسه قد ذكر أفلاطون في إبان عرضه لأفكاره الخاصة في التعليم من أجل [القيام بـ] واجبات المواطنة.

وقد جرت العادة بإقامة الأسباب بين هذا التمييز وبين الرواق الإغريقي (Stoa)، ولكن ليس ثمة ما يدعو إلىٰ المضي -فيما يتعلق بالفلاسفة علىٰ الأقل- إلىٰ ما وراء أفلاطون، فقد اعتمدوا جميعًا هذا التمييز حُجَّةً شاهدةً علىٰ مكانتهم، وعلىٰ أفضليتهم علىٰ رجال الدين، وكذلك تبريرًا للتفسير المزدوج للقرآن، ثم احتجنوا لأنفسهم حقَّ البحث عن المعنىٰ الباطن الخفي، أو واجب هذا البحث، بما لهم من أفضلية عقلية وتمرس بالعلوم النظرية يمكِّنهم من استعمال البراهين النظرية. والحق أنهم مدينون بهذا التمييز للفارابي، الذي أثنىٰ علىٰ أفلاطون -في مقدمة مختصره لكتاب «**القوانين**»- لأنه لم يفصح عن العلوم ولم يشرحها لعموم الناس، وإنما جرىٰ علىٰ طريقة الرمز والإشارة ليحفظ العلم من أن يقع في يد من ليس من أهله[٣٦]. والعلم هو «المعرفة بالمعنىٰ الباطن»، ولا يستطيع تحصيلَه إلا الفيلسوف بالدليل البرهاني، وسوف نعود إلىٰ هذا الأمر مرةً أخرىٰ عند دراستنا لابن رشد[٣٧]. ووفقًا لذلك يقول الفارابي عن الرئيس الأول، بوصفه ملكًا فيلسوفًا: «**أخص الخواص يلزم أن يكون هو الرئيس الأول . . . وكلُّ مَنْ**

= الذين يمارسون القيادة السياسية تحت إمرة الرئيس الأول بالعمل بالصناعة المدنية التي هيئوا لها علىٰ نحو شخصي. «وأخص الخواص يلزم أن يكون هو الرئيس الأول» (ص٣٧، س١٦). «وكل من تقلد رئاسة مدنية قصد بها تتميم غرض الرئيس الأول» (ص٣٧، س١٩ إلىٰ ص٣٨، س١). ورئاسته وحده هي الرئاسة الأولىٰ؛ إذ لا يخدم أحدًا، في حين أن رئاستهم تقع في المحل الثاني أو الثالث علىٰ وِزان مرتبتهم في المعرفة: أهي معرفة يقينية بالحجج البرهانية، أم معرفة تحصلت بالطرق الإقناعية والتخيلات. راجع أيضًا مثل هذا التمييز والتقسيم، فيما يلي: ابن رشد، ص١٧٩ وما بعدها، ٢٠٧، *ACR*، ص١١٧ وما بعدها، وص٢٥٧ وما بعدها.

(٣٥) راجع: *Republic*, 376E-412B، في تعليم الحفظة عمومًا، وفي تعليم أولئك المختارين ليكونوا حكامًا 521C-541B، وكذلك في الفلاسفة خاصة 471C-480; 484A-487A.

(٣٦) See *op. cit.* p. 4 and cf. also my PF, p. 163 with note 2, and PIR, p. 273.

(٣٧) انظر ما يلي، الفصل التاسع، ص١٨٠.

تقلد رئاسة مدنية قصد بها تتميم غرض الرئيس الأول . . . والذي عند هذا الرئيس الأول من العلم العلمُ الذي يحتوي علىٰ المعقولات ببراهين يقينية، [فيفقه بذلك الواقع. وفيما يتعلق بالحكم،] هذا العلم هو أقدم العلوم وأكملها رئاسةً، وسائر العلوم الأخرىٰ الرئيسة هي تحت رئاسة هذا العلم . . .، وغرضها السعادة القصوىٰ والكمال الأخير الذي يبلغه الإنسان»[٣٨].

ويسمىٰ هذا العلم الحكمة أو الفلسفة، [يقال:] إنه كان في القديم في الكلدانيين، وهم أهل العراق، ثم صار إلىٰ أهل مصر، ثم انتقل إلىٰ اليونانيين والسريان، ثم إلىٰ العرب. ولما كان من الواجب علىٰ الرئيس الأول أن يحذق الفلسفة، لم يكن ثمة فرقٌ بين الفيلسوف وبينه[٣٩]، وهو قادر -بسبب تحليه بجميع الفضائل النظرية والعملية- علىٰ إيجاد هذه الفضائل كلها في الأمم والمدن بالوجه والمقدار المُمكنيْن في كل واحدة منها، وبهذا تتضح الأهمية المدنية [السياسية] للفلسفة. وقد أكد الفارابي -علاوة علىٰ ذلك- أن واضع الناموس ينبغي أن يكون فيلسوفًا قبل كل شيء[٤٠]، وجعله -في «**تحصيل السعادة**»- بمنزلة «الإمام»[٤١]، وهو يستخدم هذا المصطلح «واضع الناموس» (lawgiver) مقابلًا لمصطلح أفلاطون (nomothetes)، في حين آثر ابن رشد مصطلح «واضع الشرائع». وفي الحق أن المقارنة بين «**تحصيل السعادة**» وبين الرسالتين الأخريين تبين أن الشرع الموحىٰ إلىٰ النبي المبعوث إلىٰ البشر، محمدٍ [ﷺ]، هو المقصود علىٰ الرغم من استخدام كلمة «ناموس» بدلا من كلمة «شريعة». و«**واضع النواميس هو الذي له قدرةٌ علىٰ أن يستخرج بجودة فكرته شرائطها التي بها تصير موجودة بالفعل وجودًا تُنال به السعادة القصوىٰ**»[٤٢]. ولكنه لا يستطيع شيئًا من

---

(٣٨) انظر «تحصيل»، ص٣٧، س١٦ إلىٰ ص٣٨، س١٣، والحاشية ٣٤ السابقة.

(٣٩) المرجع السابق، ص٣٨، س١٤ إلىٰ ص٣٩، س١٨. وقد أشار ابن رشد أيضًا (*ACR*، ص١٢٠) إلىٰ أن الفلسفة -من حيث كونها استعدادًا طبيعيًا- ليست مقصورة علىٰ اليونان، بل كان هناك أناس يتغيوْن الكمال النظري في إسبانيا، وسورية، والعراق، ومصر.

(٤٠) انظر «تحصيل»، ص٤٢، س٣ وما بعده، والحاشية ٣٣ السابقة.

(٤١) المرجع السابق، ص٤٣، س١٨.

(٤٢) المرجع السابق، ص٤١، س١٧ وما بعده.

ذلك حتىٰ تكون ماهيتُهُ ماهيةَ رئاسة لا خدمة، وحتىٰ يكون قد حاز قبل ذلك الفلسفة، وتحقَّق بالكمال في الفضائل النظرية والخلقية والفكرية والعملية، مع جودة الإقناع والتخييل[٤٣]. «**والفلسفة في نفس واضع النواميس بمنزلة العادة في نفوس الجمهور؛ وذلك أن الذي يبين هذه في علم واضع النواميس بصيرة يقينية، والتي تمكّن من نفوس الجمهور متخيل [كذا! ولعل الصواب تخيل] وإقناع**»[٤٤]. وإذا كان الأمر كذلك، «**فمعنىٰ الإمام والفيلسوف وواضع النواميس معنىٰ واحد**»[٤٥]، وكذلك يدل «**اسم الملك علىٰ التسلط والاقتدار مع عظم قوة المعرفة . . .؛ فلذلك صار المَلِكُ علىٰ الإطلاق هو بعينه الفيلسوف وواضع النواميس**»[٤٦]. ولما أكد الفارابي أن «**معنىٰ الفيلسوف، والرئيس الأول، وواضع النواميس، والإمام واحد**»[٤٧] بلغ المعنىٰ المؤلَّفُ من «الملك الفيلسوف» عند أفلاطون و«الحاكم الفاضل» في الإسلام تمامَهُ، وذلك بالمزج بين الخصائص اليونانية والإسلامية. والحق أن هذا «المعنىٰ المؤلَّف» يمثل إسهام الفارابي المتميز في الفكر السياسي الإسلامي، وكذلك في فكر موسىٰ بن ميمون (الذي أخذ بنظرية النبوة مع اعتدادِ النبي، الفيلسوف، واضع النواميس، هو الرئيسَ الفاضل)، ولكن ليس في اليهودية عمومًا.

وقد رأينا أن الأساس المشترك الذىٰ أتاحته مركزيةُ القانون في الحضارتين هو الذي ساعد الفارابي علىٰ أن ينتهي إلىٰ هذا «المركَّب»، الذي تابعه عليه من جاء بعده من الفلاسفة. علىٰ أن ذلك لا ينبغي أن يحجب عن أعيننا الاختلاف

---

(٤٣) انظر «تحصيل»، ص٤٢، س٣-١١.

(٤٤) السابق، ص٤٤، س٧ وما بعده.

[نقول: استعمل المؤلف هنا كلمة «عادة» (habit = *hexis*) ترجمةً لكلمة «ملة» عند الفارابي، مع أنه نصَّ في قائمة المصطلحات -التي أودعها آخر كتابه- علىٰ أن كلمة "habit" تعني «عادة » (انظر ص٣٠٧ من الأصل)، وعلىٰ أن المقابل الأجنبي لكلمة «ملة» هو "religion" و"religious community" (انظر ص٣١٢ من الأصل الأجنبي). (**المترجمان**)].

(٤٥) المرجع السابق، ص٤٢، س١١.

(٤٦) المرجع السابق، ص٤٢، س١٩، ص٤٣، س٨.

(٤٧) المرجع السابق، ص٤٣، س١٨ وما بعده.

الواضح بين «الشريعة»، التي هي وحيٌ إلهي لنبي مشرِّع، وبين «قوانين» فلاسفة هِلَّس (Hellas) [اليونان]. ولما كانت الشريعةُ وحدها هي التي تكفل السعادتين في الدارين، فقد اتخذها الفلاسفةُ قطبَ الرحىٰ في فلسفتهم السياسية. ومع ذلك، كانوا يرون أن الفلسفة وحدها هي التي تُمكن الإنسان من فهم معانيها الخفية والعميقة[٤٨].

ولا بُدَّ -في الوقت نفسه- من الاعتراف بأن الفارابي صرف جُلَّ عنايته، في **«تحصيل السعادة»** -علىٰ الأقل- إلىٰ الخصائص الفلسفية للرئيس الأول، واقتصر في **«المدينة الفاضلة»** علىٰ مجرد تأكيد هيمنة الشريعة، بوصفها الضامن الأوحد للسعادة والكمال، دون أن يفصِّل القول في أحكامها وتعاليمها، ولعل هذا أمر مألوف فيما يكتبه الفلاسفة في العلم المدني. وعلاوةً علىٰ ما تقدم، حذا الفارابي حذوَ أفلاطون في **«الجمهورية»**، وإن كان ذلك أَظْهَرَ في **«المدينة الفاضلة»** و**«السياسة المدنية»** منه في **«تحصيل السعادة»**، الذي اقتصر علىٰ بيان ماهية سعادة «الحيوان المدني» ومعناها. ولما كان هذا الكتاب مشغولًا بتأكيد الدور الذي ينبغي أن يؤديه الرئيسُ في تعزيز بلوغ الكافة هذه السعادةَ، بوصفها الخير الأقصىٰ في المدينة الإسلامية الفاضلة، كان من الطبيعي أن يُفرد الفارابي مكانًا كبيرًا للحديث عن الخصال اللازمة للرئيس الفاضل.

وقد ناقش في آخر هذا الكتاب- علىٰ ما هو عليه بين أيدينا الآن -ماهية الفيلسوف الحق والفيلسوف الزور موصولةَ السبب بالرئيس المسلم الفاضل (الفيلسوف/ واضع النواميس/ الإمام/ الملك). ولم تكن هذه المناقشةُ إلا تلخيصًا لما في (Republic)، (484 a-487a)، كما صرح هو نفسه في قوله: **«وهي الشرائط التي ذكرها أفلاطون في كتابه في السياسة»**[٤٩]. وكذلك اعتمد علىٰ (Republic)،

---

(٤٨) See my M, pp. 197ff.; SAIPT, pp. 6ff.; PIB, pp. 193 f.; PIR, pp. 261 f. and 273ff. on this important point. Cf. also above, ch. v, p. *117*.

(٤٩) راجع «تحصيل»، ص٤٤، س١٦ وما بعده. و«سياسة» هي المصطلح العربي لمصطلح ***"Republic"*** عند أفلاطون. وقد علمنا من كتاب «إحصاء العلوم»، ص٩٧ (الذي نقلنا عنه في الفصل السابق، ص١٢٠)، أن كتاب ***"Politica"*** لأرسطو يسمىٰ أيضًا «كتاب السياسة».

(487b-497b) في وصفه للفيلسوف الزور. وتوافق الخصالُ التي أجملها للفيلسوف الحق جميعَ التفاصيل الجوهرية لخصال الرئيس الأول في «**المدينة الفاضلة**». ومن الجدير بالذكر أنها خصال أفلاطونية، وليست انعكاسًا للصفات اللازمة للإمام، كما هي عند الماوردي. ولعل ردَّ الخصال المشتركة التي يقتضيها الجانبان [في الرئيس الأول]، كالعدالة والعلم والسلامة، إلىٰ ما تستوجبه الواقعية السياسية من وجود حكومة جيدة أولىٰ من رده إلىٰ المزج بين الخصال الإسلامية والخصال الأفلاطونية للرئيس الأول(٥٠).

وقد تابع الفارابي أفلاطون في وصفه للملك الفيلسوف، غير أنه فعل ذلك بعد أن جعله عِدْلَ الإمام النبي(٥١). وزاد في «**تحصيل السعادة**»، وهو كتاب أكثر إبداعًا، شرطًا ذا أهمية كبيرة، وحاصله أن الفيلسوف الحق ينبغي أن يكون راسخ الاعتقاد الديني، وفي ذلك يقول: «**وأن يكون صحيح الاعتقاد لآراء الملة التي نشأ عليها، متمسكًا بالأفعال الفاضلة التي في ملته**»(٥٢). وقد اشترط أفلاطون المعتقدات الصحيحة أيضًا، وكذلك استوجب المعرفة بالحقيقة التي تعلو علىٰ الإيمان(٥٣). ومع هذا، يرىٰ الفارابي وابن سينا وابن رشد أن الفلسفة هي أفضل هادٍ إلىٰ فهم المعنىٰ الأعمق للشريعة. ولم يكن القِفْطي (الذي لم يعرف للفارابي سوىٰ كتابي «**السياسة المدنية**» و«**السيرة الفاضلة**»؛ يعني «**المدينة الفاضلة**») مخطئًا عندما ذكر أن الفارابي فيهما «**وَصَفَ أصناف المدن الفاضلة وغير الفاضلة، واحتياج المدنية إلىٰ السير الملكية والنواميس النبوية**»(٥٤).

---

(٥٠) انظر «المدينة الفاضلة»، ص٥٩، س١٤ إلىٰ ص٦٠، س١١، للوقوف علىٰ الاثنتي عشرة خصلة، وإن كانت -في الواقع- ثلاث عشرة.

(٥١) المرجع السابق، ص٥٧، س١٧ إلىٰ ص٥٩، س١٣. وراجع أيضًا الحاشية ٣٠ السابقة.

(٥٢) انظر «تحصيل»، ص٤٥، س٦ وما بعده.

(٥٣) See *Republic*, 474 B-480.

(٥٤) انظر «تاريخ الحكماء»، نشرة ليبيرت (Lippert)، ص١١٦.

[نقول: قوله: «وغير الفاضلة» زيادة من الكاتب لم نجدها عند القفطي. وكذلك لا تصح دعواه في أن صاحب «إخبار العلماء بتاريخ الحكماء» لم يعرف سوىٰ كتابي الفارابي «السياسة المدنية» و«السيرة الفاضلة»، فقد أحصىٰ تصانيف الفارابي في نهاية ترجمته، وذكر من بينها «آراء أهل المدينة الفاضلة»، =

لقد كان الفارابي يعلم- سواءٌ بوصفه تلميذًا لأفلاطون وأرسطو، أم بوصفه من رعايا الخلافة العباسية -أن إيجاد مدينة فاضلة أمرٌ عسير المنال، بل لعله كان سيذهب مذهب ابن خلدون في أن الفلاسفة إنما يتكلمون عن هذه المدينة «**علىٰ جهة الفرض والتقدير**». وقد تابع أفلاطون، فابتدأ بالحديث عن المدينة الفاضلة التي يجب أن يتحلىٰ رئيسها الأول باثنتي عشرة خصلة، مأخوذةٍ جميعها من أفلاطون كذلك(٥٥). ولما كان مدركًا لما في العثور علىٰ شخص مستجمع لهذه الخصال من إحالة، فقد رضي بست أو بخمس منها يجتمعن في الشخص ليكون رئيسًا [أول]، يليه رئيسٌ ثانٍ ينبغي أن يكون مستجمعًا لست خصال: أن يكون حكيمًا، وأن يكون عالمًا حافظًا للشرائع والسُّنن والسير التي دبرها الأولون للمدينة، محتذيًا بأفعاله كلها حذو تلك بتمامها، وأن يكون له جودة استنباط فيما لا يُحفظ عن السلف فيه شريعة، ويكون فيما يستنبطه من ذلك محتذيًا حذو الأئمة الأولين، وأن يكون له جودة روية وقوة استنباط في النظر في الحوادث التي لم يقع مِثْلُها للأولين(٥٦)، ويكون متحرِّيًا بما يستنبطه من ذلك صلاحَ حال المدينة، وأن يكون له جودة إرشاد بالقول إلىٰ شرائع الأولين، وإلىٰ التي استنبطت بعدهم مما احتذىٰ فيه حذوهم، وأن يكون- ختامًا -له جودة ثبات ببدنه في مباشرة أعمال الحرب، وذلك أن يكون معه الصناعة الحربية الخادمة والرئيسة.

= و«إحصاء العلوم»، و«كتاب في اتفاق آراء أرسطوطاليس وأفلاطون»، ورسالة «نيل السعادات»، ولعله كتاب «تحصيل السعادة»، فما فاته من الكتب التي اعتمد عليها المؤلف هنا شيء، غير أنه إنما خص «السياسة المدنية» و«السيرة الفاضلة» بذكرٍ مستقل لمزيد فضلهما عنده، فقد كان يرىٰ أنهما «لا نظير لهما» في العلم الإلهي وفي العلم المدني. (**المترجمان**)].

(٥٥) انظر الحاشية ٥٠. وقد ذكر ابن رشد هذه الشروط أيضًا، غير أنه استبعد الصفات الحسية التي يشترط مثلها في الحفظة؛ أي إنه عدَّ عشر خصال فحسب (*ACR*، ١٧٨ وما بعدها، مع الحواشي). والحق أن هذه الخصال مأخوذة من *"Republic"* لأفلاطون، 487A -485، مع زيادة موهبة الخطابة، ولا ذكر لها في «السياسة المدنية».

(٥٦) ويعني هذا أنه يجب أن يكون -كالخليفة- مجتهدًا؛ أي مستقلا بالنظر [الفقهي]، (خلافًا للمقلد، الذي يعتمد اعتمادًا كليًّا علىٰ مرجعيات سابقة). ومن المهم أن نذكر أن الفارابي يقدم مفهوما سياسيًّا جديدًا، وهو «صلاح حال المدينة» الذي يعني ما يعنيه الفقهاء -الذين توفرنا علىٰ دراستهم- بقولهم: «صلاح المعاش والمعاد»، غير أنه صرَّح بذكر «المدينة»، وقريبٌ منها عند الماوردي «المصالح العامة».

ومن الواضح أن هذا الرئيس الثاني يشترك اشتراكًا كبيرًا مع الخليفة، وأن التقارب بينهما في الخصال يتجاوز المباني إلىٰ المعاني. ولعل استعمال الفارابي لمصطلح «حرب» بدلًا من مصطلح «جهاد» - كما صنع في الموضع المماثل في «**الفصول**» -راجعٌ إلىٰ اختلاف الغاية من الكتابين، وإلىٰ اختلاف الجمهور المخاطب بكل واحد منهما: فبينما يخاطب كتاب «**المدينة الفاضلة**» دائرةً أوسع من المعنيين بالفلسفة، وفيهم من ليس مسلمًا، وإن كان المسلمون هم الأهم -بلا شك- عند الفارابي، يخاطب «**الفصول المدنية**» -علىٰ نحو ما يمكنني الحكم عليه من خلال القطعة المترجمة- جماعة المسلمين، أو حتىٰ ذلك الأمير الذي كان الفارابي في بلاطه؛ أعني سيف الدولة، أميرَ حلب، إذا قدَّرنا أن هذا الكتاب قد صُنِّف في تلك الحقبة من حياة الفارابي وعمله. والحق أن أوصاف الرئيس علىٰ نحو ما وردت في «**الفصول**» تبدو منسوجة علىٰ نَوْل إسلامي لا أفلاطوني؛ إذ لا ذكر ثمة لصفة الحكمة [الفلسفة] في الرجل الذي يصلح رئيسًا ثانيًا في «**المدينة الفاضلة**». وكذلك خلا كتاب «**الفصول**» مما جاء في «**المدينة الفاضلة**» من الحديث عن تشارك الرجلين في السلطة إذا كان أحدهما فيلسوفًا والآخر جامعًا لما سوىٰ ذلك من الخصال القانونية والعسكرية. وفي كلتا الرسالتين كلام عن حكم «الأفاضل» (aristoi) عند أفلاطون، إذا كان لدىٰ كل فريق واحدة من الخصال الضرورية الست، وفقًا لما في «**المدينة الفاضلة**»، أو الأربع وفقًا لما جاء في «**الفصول**»[٥٧].

---

(٥٧) انظر «المدينة الفاضلة»، ص٦١، س٩-١١؛ «فصول» موضع سبق ذكره، ص١١٣، § ٥٣ B. وفي الحالة الأخيرة تبدو جماعة الأخيار وذوي الفضل (*aristoi*) مكونة من أربعة رجال يتقاسمون بينهم الخصال الست الواردة في «المدينة الفاضلة»، و«الرئيس الأول» في § ٥٣ A. غير أن «الحكمة» في A أصبحت «يعطي الغاية» في B، و«التعقل التام» في A أصبحت «يعطي ما يؤدي إلىٰ الغاية» في B، و«جودة الإقناع وجودة التخييل» في A أصبحت «والثالث له جودة الإقناع والتخييل» في B، وختامًا اختُصرت «القدرة علىٰ الجهاد ببدنه، وألا يكون في بدنه شيء يعوقه عن مزاولة الأشياء الجهادية» في A إلىٰ مجرد «وآخر يكون له القدرة علىٰ الجهاد» في B. وقد جعلها ابن رشد خمسًا بالفصل بين الثالث والرابع، وبكونه أكثر وضوحًا في الأول والثاني بإضافة «عن طريق حكمته»، و«عن طريق تعقله» (*ACR*، ص٢٠٨).

ومن أعجب العجَب عدمُ ذكر الفارابي خصلةَ «الحكمة» في «**الفصول**»، مع أنه صرَّح في «**المدينة الفاضلة**» بأن المدينة متىٰ عَدمِت حكومتُها الحكمةَ (أي الفلسفة) تكون بلا مَلِكٍ، وإن كانت سائر الشروط الأخرىٰ مستوفاة علىٰ تمامها، وأنها لن تلبث أن تهلك بعد مدة ما لم يكن بعضُ الفلاسفة ظهيرًا للقائم بأمرها(٥٨)، وفي هذا من المعنىٰ أنه لا بقاء للمدينة الفاضلة بغير حكيم (فيلسوف) يشارك في الحكم، ولو بمحض النصح. والحاصل أن سكوت الفارابي عن هذا الشرط يؤكد احتمالية كون رسالة «**الفصول**» موجهةً إلىٰ المسلمين، وربما أومأ كذلك إلىٰ موقفٍ أكثر واقعيةً حِيال المدينة الموجودة بالفعل، من حيث كونُها مخالِفةً للمدينة الفاضلة. ومما يعضِّد هذا الفهم إلحاحُ الفارابي علىٰ قدرة الرئيس علىٰ الجهاد(٥٩)، فإن انشغال سيف الدولة بالجهاد معلومٌ غير خافٍ.

وقد توفَّر الفارابي -تساوقًا مع شاغله الرئيس- علىٰ دراسة المدن المضادة للمدينة الفاضلة، التي يرأسها النبي (وهو -في الوقت نفسه- ملك فيلسوف، وواضعٌ للنواميس، وإمام)، وذلك من منظور الغاية التي تحفِدُ إليها الإنسانية: السعادة. وجميع هذه المدن غير كاملة، ولكن ليس علىٰ المعنىٰ الذي أسلفناه من قبل في عدم الكمال، وإنما علىٰ نحو كيفي؛ فهي تفتقر إلىٰ بعض السمات الجوهرية للمدينة الكاملة (الفاضلة)، وتتراءىٰ فيها خصائص يستحيل معها بلوغ الخير الأقصىٰ. وقد كان درس الفارابي لهذه المدن في «**السياسة المدنية**» أوفىٰ منه في «**المدينة الفاضلة**»، في حين خلا منه «**تحصيل السعادة**» جملةً، حيث كانت العناية مصروفةً لدراسة السعادة الحقيقية في المدينة الفاضلة. وعلىٰ الرغم من أن أفلاطون قد صنَّف هذه المدن وفقًا لقانونها السياسي، فإن الفارابي كان يستعمل المصطلحات التي وجدها في النسخة العربية من المختصر السكندري

---

(٥٨) انظر «المدينة الفاضلة»، ص٦١، س١١-١٥. وهذا يذكرنا بـ *"Politikos"* e.g. 259. ولكننا علىٰ غير يقين من أن مختصر جالينوس لـ *"Politikos"* كان معروفًا لدىٰ الفلاسفة. وهناك يكون «رجل الدولة» إما الرئيس وإما مستشاره صاحب التأثير.

(٥٩) Cf. above, note 57, and my PF, pp. 167 and 174-7.

«**للجمهورية**» لجالينوس، دون أن يُبدي كبيرَ اهتمامٍ بهذه القوانين من وجهة النظر السياسية، وكذلك كان يستعمل مصطلحات قرآنية ذات دلالات إسلامية محددة، فهي تُعيِّن ماهية المدن التي تصفها من حيث آراء أهلها وأفعالهم، لا من حيث قوانينها السياسية، وكان من ثمرة ذلك أننا نجد عند الفارابي تنوعًا وتمايزًا أكبر مما نراه عند أفلاطون. ولعل مَرَدَّ ذلك إلىٰ مصدر الفارابي العربي، أو لعله ليس إليه، كالشأن في تقسيم أفلاطون الرباعي للمدن غير الكاملة إلىٰ تيموقراطية، وأليجاركية، وديمقراطية، واستبدادية (تغلبية)[٦٠]. وجميع المدن غير الكاملة موصومة بأنها «جاهلية»[٦١]. وعلىٰ الرغم من أن الفارابي يستعمل كلمة «جاهلية» في معناها عند أفلاطون[٦٢] (وتعني خلاف العلم)، فإن من الجائز أن تكون قد أُشربت معنىً زائدًا، هو الذي تدل عليه في الإسلام: الوثنية والجهل وحياة الشر. وأهل هذه المدن الجاهلة لا يعرفون السعادة بمعناها في المدينة الفاضلة، ولكنهم يتغيَّوْن -فرادىٰ وجماعات- مقاصد حسية، كسلامة الأبدان، واليسار، والتمتع باللذات، والقوة، والكرامة. وقد سار الفارابي سيرة أفلاطون في تقسيم هذه المدينة الجامعة إلىٰ مجموعة مدن بحسَب الغاية المنشودة، غير أنه ميَّز من أنواعها أكثر مما عند أفلاطون.

وأُولىٰ هذه المدن «المدينة الضرورية»، وهي التي قصد أهلها الاقتصار علىٰ الضروري مما به قوامُ الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح، والتعاون علىٰ استفادتها. ويرجع المصطلح العربي المستخدم إلىٰ (Republic)، (369c)، ولكن أفلاطون لم يتخذه علَمًا علىٰ قانون. وقد أوجز

---

(٦٠) Cf. *Republic*, 445 D, E and 544 c.

(٦١) انظر «المدينة الفاضلة»، ص٦١، س١٧، مدينة جاهلية؛ و«السياسة» ص٥٨، س٧ وما بعده، «مدينة جاهلة».

[**نقول**: ذكر الكاتب أن الفارابي استعمل مصطلح «المدينة الجاهلية» في كتاب «المدينة الفاضلة»، واستخلص من ذلك بعض النتائج، كما سيأتي في المتن، وقد راجعنا بعض النشرات الحديثة من الكتاب المذكور فوجدناه استعمل كلمة «المدينة الجاهلة»، فالظاهر أن هناك تصحيفًا في نسخة المؤلف من هذا الكتاب. (**المترجمان**)].

(٦٢) See *Republic* 444 B. Cf. also *ACR*, p. 163, n. 3.

الفارابي وصف هذه المدينة في «**المدينة الفاضلة**»، في حين أتىٰ في «**السياسة**»[(٦٣)] بتفاصيل دقيقةٍ عن وسائل اكتساب هذه الضروريات.

وتلي هذه «**مدينةُ النذالة**»، وهي التي قصد أهلُهَا أن يتعاونوا علىٰ بلوغ اليسار والثروة، ولا ينتفعوا باليسار في شيء آخر، لكن علىٰ أن اليسار هو الغاية في الحياة. ويتضمن وصف هذه المدينة في «**السياسة**»[(٦٤)] وصفَ رئيسها.

وفي «**مدينة الخِسة والسقوط**» يقصد الناس إلىٰ التمتع باللذة من المحسوس، وإلىٰ إيثار الهزل واللعب بكل وجه ومن كل نحو[(٦٥)].

وتتضمن «**مدينة الكرامة**» أنواعًا من الكرامة[(٦٦)]. ولما كان المصدر العربي الذي اعتمد عليه الفارابي مفقودًا، فليس بوسعنا أن نحدد إذا ما كان

---

(٦٣) انظر «المدينة الفاضلة» ص٦٢، س٤ وما بعده؛ «السياسة»، ص٥٨، س١١ إلىٰ ص٥٩، س٢، حيث ذكر الفلاحة والرعاية والصيد واللصوصية بوصفها الوسائل التي يُتوصل بها إلىٰ تحصيل الضروري، كالمسكن والملبس والمطعم والمشرب. وقد بحثتُ جميع المصطلحات المتعلق بالمدن غير الكاملة في دراستي PIB، وفي حواشي *ACR*. راجع *ACR*، ص٢١٧ وما بعدها، ص٢٨٩، اعتمادًا علىٰ الفارابي، و*Republic* 369C, D، في «الضرورة».

(٦٤) انظر «السياسة»، ص٥٩، س٣-١٢. وانظر أيضًا دراستي PF، ص١٦٨، رقم ٥. وينبغي أن تتغير «بدَّالة» في "المدينة الفاضلة"، ص٦٢، س٦ إلىٰ «نذالة». راجع أيضًا دراستي PIB، ص٢٠١ مع الحاشية ٥١. وقد أوجز ابن رشد القول في هذه المدينة في *ACR*، ص٢١١ وما بعدها، ص٢٨٥ وما بعدها. وناقش أفلاطون رئاسة القلة (الأليجاركية) 550C-555B.

(٦٥) انظر «المدينة الفاضلة»، ص٦٢، س٨ وما بعده، حيث استعمل الفارابي المصطلحين «الخسة» و«الشكوىٰ» [كذا! والصواب «الخسة والسقوط» (**المترجمان**)]؛ و«السياسة»، ص٥٩، س١٢-١٩، حيث نجد مصطلح «خسة» في موضع المصطلحين السابقين. «ومدينة الخسة أو الاجتماع الخسيس هو الذي يتعاونون به علىٰ التمتع باللذة من المحسوس، كاللعب والهزل [كذا! والصواب: «... من المحسوس، أو اللذة من المتخيل من اللعب والهزل أو هما جميعًا» (**المترجمان**)] ...، وكذلك التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح». واختيار الألذ من هذه طلبًا للذة، لا طلبًا لما به قوام البدن، «وهذه المدينة هي المدينة السعيدة والمغبوطة عند أهل الجاهلية لأن غرض هذه المدينة إنما يمكنهم بلوغه بعد تحصيل الضروري وبعد تحصيل اليسار، وبالنفقات الكثيرة» «السياسة». وانظر أيضًا حاشية ٧١.

(٦٦) انظر الوصف الكامل في «السياسة»، ص٦٠، س١٦ إلىٰ ص٦٤، س٢، في حين أن الوصف في «المدينة الفاضلة» كان أخصر، ص٦٢، س١٠-١٤، وزاد زيادة طفيفة علىٰ ما جاء في «السياسة»، ص٥٩، س٢٠ إلىٰ ص٦٠، س١٥، فيما يتعلق بـ «مدينة الكرامة»، حيث أورده قبل بيان أنواع الكرامة مباشرةً. راجع أيضًا بحث ابن رشد الأكثر إيجازًا وتبصُّرًا، مع أنه مرتكز بلا شك علىٰ عرض الفارابي =

مردُّ هذا الوصف الطويل المسهَب إلىٰ ذلك المصدر، أم أنه من توسع الفارابي نفسه، ولعل هذا الأخير أَشْبَه القولين بالصواب. وأهل هذه المدينة يتعاونون علىٰ أن يصيروا مكرمين ممدوحين مذكورين. والكرامة نوعان: أحدهما ما يكون بين شخص مستحِقٍّ لها، لفضيلةٍ فيه، وآخر يكرِّمه ويحترمه لأنه يَراه بمنزلة سيده، والنوع الآخر ما يكون تلقاء طائفة من الناس لما هم عليه من اليسار، أو لأنهم منتصرون، أو ذوو سلطة، أو يتمتعون بفضائل أخرىٰ. وهذه المدينة هي أفضل «المدن الجاهلة» عند الفارابي، ولعله متأثِّرٌ في ذلك -كابن رشد مِن بعده- بأرسطو[٦٧].

= الذائع، في *ACR*، ص٢٠٩ وما بعدها، و٢٢٠ وما بعدها، مع ص٢٨٤ وما بعدها، وص٢٩٠ وما بعدها. والمصدر الذي اعتمد عليه كلا الكاتبين المسلمين هو *"Republic"*، ٥٤٨، ٥٤٩. وقد عرَض ابن رشد للحكومتين «التيموقراطية» [الكَرَامية أو السعي وراء المجد] و«الأليجاركية» [حكم القلة من الأغنياء] في نظام أفلاطون، فأوجز القول أولا، ثم فصَّله بعد ذلك، وكان اعتماده علىٰ الفارابي في أولهما أظهر من آخرِهما، ومثال ذلك أن الفارابي تكلم في «السياسة»، ص٦٠، س١٦ إلىٰ ص٦١، س٣، عن «الغلَبة» بوصفها محبوبة جدًّا، ومستحقة للكرامة، فأجمل ابن رشد هذا المعنىٰ في أوجز عبارة (*ACR*، ٢١٠، مع حاشية ٢، وص ٢٨٤، الحاشية علىٰ هذا المقطع). وانظر في الكرامة الحاصلة عن الحسب أو اليسار «السياسة» ص٦١، س١٨ إلىٰ ص٦٢، س٣، وكذلك *ACR*، ص٢١٠. وهذه الكرامة تخول صاحبها سلطة كسلطة الملك.

ويؤكد الفارابي (علىٰ سبيل المثال: ص٦٢، س٩-١٤) أن أفضل الرؤساء من أنال أهل المدينة هذه الأشياء، ولم يتلبس هو بشيء سوىٰ الكرامة فقط، مثل أن ينيلهم اليسار واللذات، ولا يطلب هو نفسه سوىٰ الكرامة، ويحتاج هذا في كثير من الأوقات أن يكون له من المال واليسار فوق ما لغيره، ويكون تحصيله لذلك إما بجباية خراج من أهل المدينة، وإما بغلبة قوم آخرين من غير أهلها علىٰ أموالهم. فإذا سن هذا الرئيس لكل مرتبة [من أهل مدينته] نوعًا من الكرامة، وفيما تُستأهل به الكرامة من يسار . . .إلخ. فإن مدينته ستكون مشبَّهة بالمدينة الفاضلة لأن أهلها قد توزعتهم مراتبُ بحسب ما نالوه من الكرامة. وقد عبر ابن رشد عن الفكرة نفسها في ACR، ص٢٠٩، وإن كان يصر علىٰ الفرق الأساسي بين المدينتين في قوله (السابق، ص٢١٠): «. . .إلا أن الفرق بين الاثنتين [المدينة الفاضلة والمدينة الكَرَامِيَّة] هو أن الكرامات في المدينة الفاضلة إنما هي أمر تابع للفضائل، وللأشياء الملائمة التي هي في الحقيقة ملائمة، لا علىٰ أنها كرامة مقصودة لذاتها، بل بصفتها ظلا يلازم الفضيلة». ويختم الفارابي كلامه عن الحكومة التيموقراطية [رئاسة الكرامة] بهذه الدعوىٰ العجيبة: «إلا أن الأمر في محبة الكرامة إذا أُفرط فيه جدًّا صارت مدينة الجبارين»، وفي هذا مخالفةٌ لما ذهب إليه أفلاطون وأرسطو في تحول المدن، كما أن ابن رشد لم يقبل كذلك هذا الرأي (ص٦٤، س١ وما بعده).

(٦٧) Cf. *NE*, VIII, 10, 1160b.

وتستمد «**مدينة الغلبة**» هذا الاسم من الغاية التي يرمي إليها أهلُها، فهم يتعاونون علىٰ أن يكونوا ظافرين بغيرهم، دون أن يظفر بهم غيرُهم، ويكون كدُّهم اللذةَ التي تنالهم من الغلبة فقط(٦٨). والتغلب عند الفارابي أكثر صورًا من التيموقراطية، فهو علىٰ مقدار ما يكون للمتغلِّب من رغبات؛ لأن تغلبه إنما يتجلىٰ في إكراه رعاياه علىٰ إنفاذ مراده، وعلىٰ السعي في تحقيق مآربه الشخصية. وقد ذكر الفارابي نوعين من هذا التغلب ترجع إليهما جميعُ صوره: داخلي وخارجي. فأما أولهما، فالسيادة المطلقة للمتغلِّب وأعوانه علىٰ أهل مدينته. وأما الآخر، فاستعباد مدينة أو أمة أخرىٰ. ويتضح من وصفه المفصَّل أن مدينة التغلُّب هي في الواقع مدينة مختلِطة غير كاملة؛ لأنها تتضمن عناصر من التيموقراطية، التي يعزو إليها أيضًا مجموعةً واسعة من الغايات، وعناصر من الأليجاركية، كما يبدو ذلك في دراسة ابن رشد التي اعتمدت -نوع اعتمادٍ- علىٰ آراء الفارابي.

---

(٦٨) انظر «المدينة الفاضلة»، ص٦٢، س١٤ وما بعده؛ «السياسة» ص٦٤، س٣ إلىٰ ص٦٩، س٣. فالفارابي وصف -أولا- محبة الغلَبة [في مدينة التغلب]، وكيف أن الأقوىٰ من أهلها بمال أوتي من جودة التدبير [في أن يستعملهم وفي أن يغلبوا من سواهم] يصبح رئيسهم وملكهم، كما يكون له -غالبًا- أعوان يشاطرونه آراءه. ثم شرع -بعد ذلك- في التمييز بين أنماط مدن التغلب بتعريف التغلب نفسه وفقًا للغاية منه: فربما كانت غلبةَ الآخرين علىٰ أنفسهم ودمائهم أو علىٰ أموالهم من أجل السلطان، في داخل المدينة أو في خارجها، إما بالمصالبة، أو بالإقناع [كذا! (persuasion)، والصواب: أو بالمخاتلة (**المترجمان**)] والاسترقاق. ومع ذلك، لم يفرق الفارابي تفرقة كافية بين الحامل علىٰ التغلب والرئاسة والقوة المطلقة من أجل هذه الأشياء في نفسها؛ أي الغلبة في أدق معانيها، وبين الحامل علىٰ ذلك لأسباب أخرىٰ، كتحصيل الكرامة أو اليسار أو اللذة. وإذا كان كذلك، فرئاسة التغلب عنده مزيج، فهي تبدو في كثير من الأحيان تيموقراطية أو بلوتوقراطية. وقد تحاشىٰ ابن رشد ذلك باتباع وصف أفلاطون للتغلب وللمتغلب، وكذلك للتحول من الجماعية [الديمقراطية] إلىٰ التغلب، ومن إنسان جماعي إلىٰ إنسان متغلب (562A-580C). وعلىٰ الرغم من أن كلا من الفارابي وابن رشد قد عرَّفا «التغلب» تعريفًا واحدًا -نظرًا للمصدر المشترك الذي يستمدان منه- وهو أنه القوة المطلقة، فقد ميز ابن رشد بوضوح -بطريقته المنهجية- بين التيموقراطية والبلوتوقراطية ومدينة الشهوة واليسار وبين التغلب في معناه الأدق. راجع *ACR*، ٢٣٢-٢٤٥ وحواشي هذا المبحث، ٢٩٤-٢٩٧. وكذلك يعد ابن رشد أكثر دقة في تعريفه للحرية -كما يبدو في ترتيب شرحه- الذي جرىٰ فيه علىٰ وفق ما في *"Republic"*، مقارنةً بالفارابي الذي عرَض للديمقراطية بعد [سياسة] التغلب.

وعلامة الديمقراطية «المدينة الجماعية» أن كل واحد من أهلها مطلقٌ مخلًّىٰ لنفسه، يعمل ما يشاء، وتكون سنتهم ألا فضل لإنسان علىٰ إنسان في شيء أصلًا، ويكون مَنْ يرأسهم إنما يرأسهم بإرادة المرؤوسين، وتجتمع فيها الأهواء والسير كلها؛ «**فلذلك ليس يمتنع إذا تمادىٰ الزمان بها أن ينشأ فيها الأفاضل، فيتفق فيها وجود الحكماء والخطباء والشعراء في كل ضرب من الأمور، ويمكن أن يُلتقط منها أجزاء للمدينة الفاضلة . . .(ولذلك) تنشأ عن الديمقراطية (المدينة الجماعية) أكثرُ المدن الجاهلة، الخيِّرةُ منها والشريرةُ جميعًا**»(*) (٦٩).

(*) [ترجمنا السطر الأخير من هذا النص -المقتبس من كتاب «السياسة المدنية»- علىٰ نحو ما وجدناه في الأصل الأجنبي، ثم تبينا -بمراجعة الكتاب المذكور- أن ترجمة المؤلف له غير صحيحة، وهذا هو نص الفارابي: «. . .؛ ولهذا صارت هذه [المدينة الجماعية] أكثرَ المدن الجاهلية خيرًا وشرًّا معًا». (**المترجمان**)]

(٦٩) انظر «المدينة الفاضلة»، ص٦٢، س١٦ وما بعده؛ «السياسة» ص٦٩، س٤ إلىٰ ص٧١، س٥. والمصدر الذي اعتمد عليه الفارابي وابن رشد هنا أيضًا هو أفلاطون، ***"Republic"***، 555B-562A. وبينما كان ابن رشد أكثر متابعة لأفلاطون (علىٰ الرغم من أنه أكبرَ بعض سمات الديمقراطية أكثر مما فعله أستاذه، ولعل ذلك بسبب بيئته الإسلامية)، أعوز الفارابيَّ الإحكامُ، كما وقع ذلك في دراسته للتيموقراطية والتغلب. انظر: ***ACR***، ص٢١٢ وما بعدها، ص٢٨٧، ٢٢٧-٣١، ص٢٩٣ وما بعدها. ولما كانت الديمقراطية تعني «حرية الجميع»، فقد أعاد ابن رشد صياغة عبارة ***"Republic"***، 557C-E، قائلا: «ولذلك ينشأ في هذه المدينة جِماع الأشياء المختلفة مما هو في المدن الأخرىٰ، فيكون فيها قوم ممن يحب الكرامة، وقوم يحبون اكتساب الأموال، وآخرون يحبون التغلب، وغير بعيد أن يكون فيها من له فضائل بها يتحرك» (السابق، ص٢١٣). ولكن من الطبيعي أن تبقىٰ المدينة ديمقراطية [جِماعية]، لا تيموقراطية ولا بلوتوقراطية ولا تغلبية، وإن كان هذا الأمر غير واضح في وصف الفارابي. ويتابع ابن رشد حديثه مذكّرًا برأي الفارابي («السياسة»، ص٧٠، س٢٠ إلىٰ ص٧١، س٥): «ولذلك تنشأ في هذه المدينة كل الصنائع والهيئات، وتكون معدة لأن تنشأ فيها المدينة الفاضلة وسائر أنواع المدن». ولما كان أرسطو يرىٰ أن الديمقراطية هي «أقل الحكومات انحرافًا» (NE, viii, 10, 1160b) فمن الممكن أن يكون الفارابي وابن رشد أكثر اتباعًا له منهما لأفلاطون، الذي نقده ابن رشد في شرحه علىٰ «**الأخلاق النيقوماخية**»، علىٰ الرغم من أنه لم يعارض رأيه في تحول المدن في شرحه علىٰ «الجمهورية» (انظر: ***ACR***، ص٢٩٤، حيث اقتُبس شرح ابن رشد علىٰ «**الأخلاق النيقوماخية**» 1160b). وتتمة ذلك عند أفلاطون: المونارشية -التيموقراطية- الأليجاركية (البلوتوقراطية) -الديمقراطية- التغلبية، وعند أرسطو: المونارشية -التغلبية، الأرستقراطية- الأليجاركية، التيموقراطية - الديمقراطية.

وجميع المدن التي ذكرناها إلىٰ الآن ترجع إلىٰ «**جمهورية**» أفلاطون(٧٠)، وتطابق مدنها الأربع غير الكاملة. وثمة مصطلحات يونانية تعادل المصطلحات العربية المستخدمة للتعبير عن التيموقراطية والتغلب والديمقراطية. ويتضح من تعريف «**مدينة النذالة**» أنها تعني الأليجاركية، كما يتضح ذلك أيضًا من شرح ابن رشد لـ «**جمهورية**» أفلاطون، الذي لا يوجد إلا في نسخته العبرية(*). وليست «مدينة الخسة والسقوط» إلا نوعًا خاصًا من الأليجاركية التي يسميها ابن رشد البلوتوقراطية -وهو مصطلح يرجع إلىٰ إكسينوفون (Xenophon)- أو حُكْم المتعة. ويعني هذا أن «نذالة» تستعمل للدلالة علىٰ السياسة الأليجاركية، و«خسة (أو خسيسة) وشهوة» للدلالة علىٰ السياسة البلوتوقراطية، أو سياسة المتعة، أو سياسة طالبي الملذات الحسية. ولعل الفارابي قد وجد هذا التقسيم للأليجاركية في مصدره [العربي]، ولكن الغريب أنه لم يستخدم مصطلح «**مدينة القلة**»، كما صنع ابن رشد، الذي استعمل مصطلحات الفارابي الثلاثة في التعبير عن فساد «رئاسة القلة» أو «مجموعة البلوتوقراطية»، التي تُدعىٰ أيضًا «سياسة طالبي الملذات الحسية»(٧١).

---

(٧٠) Timocracy, 543A-550C; oligarchy, 550C-555B, called by Ibn Rushd also plutocracy; democracy, 555B-562A; tyranny, 562A-576B.

(*) [قام الدكتور أحمد شحلان بترجمة هذا الشرح أو المختصر عن العبرية إلىٰ العربية، بعنوان «**الضروري في السياسة**»، وقدم له الدكتور محمد عابد الجابري. وأصدره مركز دراسات الوحدة العربية في سبتمبر ١٩٩٨ ضمن «سلسلة التراث الفلسفي العربي». وعلىٰ هذه الترجمة نعتمد -إلا فيما شذَّ وندر- فيما ننقله عن هذا الشرح، سواءً أكان ترجمةَ نص اقتبسه المؤلف، أم كان نصًا دعتنا إلىٰ نقله بعض التعليقات. (**المترجمان**)]

(٧١) انظر *ACR*، ص٢٠٩، في «سياسة طالبي الملذات الحسية»، «والاجتماع يقوم علىٰ اليسار . . . وتعرف هذه الرئاسة برئاسة القلة» (ص٢١٢)، «والمدينة البلوتوقراطية ومدينة الشهوة ترجعان إلىٰ فئة واحدة» (ص٢٢٧)، «تعرف رئاسة القلة أيضًا، وهي مبنية علىٰ اليسار، برئاسة الخسة» (ص٢٠٧)، «قانون الفسدة» (ص٢١١)، «وهذه الرئاسة هي رئاسة الخسة والسقوط» (ص٢٢٤).

وقد كان استعمال لفظة «شهوة» تصحيحًا، فهي في نص «المدينة الفاضلة» (نشرة دايتريتشي، ص٦٢، س٨) «شكوىٰ»، ولا تصلح للاقتران بـ «خسة». وقد اعتقدت -باديَ الرأي- أنها «شوقة»؛ لأن هذه كلمة تعبر عن «الرغبة والاشتهاء»، وهي مناسبة في هذا السياق، وكذلك بالنظر إلىٰ مصطلح ابن رشد الذي استعمله في الدلالة علىٰ مدينة الشهوة في شرحه علىٰ «الجمهورية»، ولكن ليس هناك اسم مؤنث =

وقد زاد الفارابي علىٰ هذه المدن الأفلاطونية الأربع ثلاثًا أخرىٰ جاهلة: المدينة الفاسقة، والمدينة المبدِّلة أو المتبدِّلة(*)، والمدينة الضالة. كما أنه استعمل في «**المدينة الفاضلة**» كلمة «ساقطة» مرة واحدة للدلالة علىٰ «الفاسقة»(٧٢).

فأما المدينة الفاسقة، فهي التي آراؤها الآراءُ الفاضلة، ولكن تكون أفعالُ أهلها أفعالَ أهل المدن الجاهلة. وعلىٰ الرغم من علمهم بالسعادة، فإنهم عاجزون عن تحصيلها(٧٣).

وأما المدينة المبدِّلة، فهي التي أصابها التغييرُ، كما يدل علىٰ ذلك اسمها(*)، وكانت في القديم علىٰ آراء المدينة الفاضلة وأفعالها، غير أنها تبدَّلت فدخلت فيها آراء غير تلك، واستحالت أفعالها إلىٰ غير تلك(٧٤).

وأما المدينة الضالة، فتبدو في الظاهر كالفاضلة، ولكن أهلها يعتنقون عقائد فاسدة، وإن كانوا يتوهمون صحة معتقدهم في الله وفي العقل الفعال وفي

= [في العربية] من «شاق». وعندما دارت مناقشة بيني وبين السيد ج. م. ويكنز حول هذا المقطع، وحول احتمال كون الكلمة من «شاق» أو من «شكا»، اقترح كلمة «شهوة»، التي تؤدي المعنىٰ المطلوب.

(*) [ضبطهما المؤلف بفتح الدال المضعَّفة فيهما علىٰ صورة اسم المفعول، فكتب (*mubaddala* or *mutabaddala*)، وترجمهما -بناءً علىٰ ذلك- إلىٰ "transformed"، والصواب -في رأينا- ما أثبتناه من أنهما علىٰ صورة اسم الفاعل موافَقَةً لألقاب سائر المدن الأخرىٰ (جاهلة، وفاسقة، وضالة) من جهة، وللدلالة -من جهة أخرىٰ- علىٰ أن التغيير والتبديل إنما وقع من قِبَل أهل هذه المدينة وباختيارهم، لا أنهم كانوا مكرهين عليه، ولا مضطرين إليه، والله أعلم. (**المترجمان**)]

(٧٢) وهي موجودة في «المدينة الفاضلة» علىٰ الترتيب التالي: المدينة الفاسقة، المتبدلة (المبدلة)، الضالة، ص٦١، س٧ وما بعده؛ المدينة المبدلة، ص٦٣، س١، ص٨٠، س٥؛ الساقطة، ص٨٠، س٥؛ وفي «السياسة»: المدينة الفاسقة، ص٥٧، س١١؛ والمدينة الضالة، ص٥٧، س١٢؛ وفي نظير «المبدلة أو المتبدلة» في «المدينة الفاضلة»، حيث تؤدي معنىٰ جيدًا، نجد في «السياسة» المصطلح الذي أكده ابن رشد: نذالة (ص٥٩، س٣).

(٧٣) انظر «السياسة»، ص٧٣، س١٦ إلىٰ ص٧٤، س٣ (المدينة الفاسقة)؛ المدينة الفاضلة، ص٦٢، س٢١ وما بعده.

(*) [لا يخفىٰ أن المؤلف بنىٰ كلامه هنا علىٰ اختياره في ضبط كلمة «المبدلة». (**المترجمان**)]

(٧٤) انظر «المدينة الفاضلة»، ص٦٣، س١ وما بعده.

السعادة. ويكون رئيسها الأول ممن أوهم أنه يُوحىٰ إليه من غير أن يكون كذلك. ولا يمكن بحال أن يعرف هؤلاء السعادة الحقيقية؛ لأن رئيسهم يأمرهم بالآراء الفاسدة والأفعال القبيحة، ومن كان في نفسه ضالًا، فإنه يقود أهله إلىٰ الضلال ولا بُدَّ(٧٥).

والحق أن عزوف ابن رشد عن دراسة هذه المدن الثلاث حملني علىٰ الظن بأنها من زيادة الفارابي علىٰ مصدره، الذي اعتمد عليه ابن رشد أيضًا بلا شكٍّ، في إبان رجوعه إلىٰ رسائل الفارابي السياسية(٧٦). وتظهر أهمية هذه الفرضية متىٰ أخذنا في الحسبان أن المصطلحات الثلاثة (وكذلك مصطلح «ساقطة») وردت في القرآن، وأن لها -لذلك- دلالات محدَّدةً عند المسلم. ومما يبدو معقولا القولُ بأن الفارابي قد ساقها عمدًا، مريدًا بهذا التوسع إدراجَ المدن الأفلاطونية غير الكاملة في المفاهيم الإسلامية. ومن الجائز كذلك أن يكون المفكر المسلم [الفارابي] قد فهم عبارة «العقائد والآراء الصحيحة» وما يضادها علىٰ كلا المعنيين الأفلاطوني والإسلامي.

ولما كان الفارابي قد أتبع وصفه للمدن الجاهلة بعرض المعارف التي يكتسبها أهل المدينة الفاضلة، فقد كان هذا العرض مسوقًا -متابعةً لأفلاطون،

---

(٧٥) انظر «المدينة الفاضلة»، ص٦٣، ٣-١٦؛ «السياسة»، ص٧٤، ٤-٧، وهي أكثر اختصارًا.

(٧٦) راجع ***ACR***، ص٢٩٦ وما بعدها، حيث ناقشت هذا العزوف عند ابن رشد تفصيلا، وعللته بأنه -وقد توخىٰ شرح أفلاطون- جعل همه بسط القول فيما اعتمده أفلاطون نفسه من أنواع الحكومات وما يتعلق بها من المدن ومن يوافقها من الأفراد. وعلاوةً علىٰ ذلك، يبدو أن كلمة «ضالة» عند ابن رشد تشير إلىٰ الخطأ بمعناه الذي أراده أفلاطون عندما تحدث عن ضلال المدن غير الكاملة عن مثال الجمهورية الفاضلة. وتعني كلمة «ضالة» عند الفارابي «الإيمان بعقائد زائفة»، في حين تعني كلمة «فاسقة» «الإيمان بمعتقدات صحيحة»، وإن كانت أفعال أهل هذه المدينة وأخلاقهم جاهلية. ومن جانب آخر، تتكرر كلمة «نذالة» عند ابن رشد، ولا وجود لها في القرآن، وإنما هي تمثل بوضوح الأليجاركية أو البلوتوقراطية عند أفلاطون. وثمة أمر آخر تتعين الإشارة إليه، وهو أن من المحال أن نحدد مدىٰ اعتماد ابن رشد علىٰ الفارابي؛ نظرًا لأننا لم نكتشف إلىٰ الآن نسخة حنين بن إسحاق العربية من «الجمهورية» (من الجائز أن تكون ترجمة لمختصر جالينوس)، فقد ترجع كثير من الموافقات إلىٰ المصدر المشترك.

بلا شك، وبألفاظ مماثلة- إلىٰ تلك المناقشة المفصَّلة التي تطالعنا في «**تحصيل السعادة**»، والتي لخصناها من قبل في هذا الفصل(٧٧). ففلاسفة المدينة الفاضلة يكتسبون معارفهم بجودة قرائحهم وبالطرق البرهانية، كما أنهم يسلكون هذه الطريق نفسها في تعليم أتباعهم. أما من سواهم، فسبيلُ تعليمهم التخييل. علىٰ أننا سيبعد بنا القول إذا أخذنا أنفسنا هنا بتلخيص نظرية الفارابي في المعرفة، وحسبنا أن نقول: إنه استعمل -للتوضيح- أسطورة الكهف عند أفلاطون(٧٨)؛ فالفلاسفة يرون الشمس بأعينهم المجردة، في حين أن الجمهور يرونها علىٰ نحو غير مباشر، بمشاهدة انعكاس شعاعها في الماء، وهناك فرق بين الإدراك المباشر والخيال.

إن مقصد المدينة الفاضلة تحصيلُ السعادة الحقيقية في الكمال الفكري، خلافًا لمقصد المدن الجاهلة علىٰ اختلافها، فإنها لا تعدو مقاصد ملوكها. ولا تظهر المدن الفاسقة إلا لفساد في دين أهلها وفي آرائهم(٧٩). وهذه فكرة أفلاطونية، ولكنها مطبَّقة ومعتمدة ضمن مبادئ الإسلام.

وفي الحق أن إدراج الفارابي «أفرادًا من المدن الفاضلة» في المدن الجاهلة يقتضي التعليق؛ إذ لا يمكن فهم ذلك إلا في سياق انشغاله بالسعادة، التي لا وصول إليها إلا في المدينة الفاضلة. والأفراد الذين يعيشون في عزلة يَخْسَرون فرصتهم في السعادة الحقيقية، التي لا يمكنهم تحصيلُها إلا بوصفهم مواطنين يقومون بواجباتهم المدنية. وقد ارتضىٰ ابنُ رشد هذا الرأي، الذي ذهب إليه من قبل الأساتذة اليونان أفلاطون وأرسطو. ويطلق الفارابي علىٰ هؤلاء الأفراد اسم «**النوابت**»، فهم مفسدون خطرون، كالعشب الضار والشوك(٨٠). وقد ذكر من بين

---

(٧٧) Cf. *Republic* 428, 514-541B. See also pp. *124f., 127f., 129,f.* above and *ACR*, pp. 187ff., especially pp. 193-7, 199-203. The principal discussion in Al-Farabi is in *Tahsil*, pp. 22-9.

(٧٨) *Republic* 514-516C. Cf. also *ACR*, pp. 197f.

(٧٩) راجع «المدينة الفاضلة»، ص٦٩، س٦ إلىٰ ص٧٣، س١٦؛ «السياسة»، ص٧١، س٦ إلىٰ ص٧٣، س١٥.

(٨٠) راجع «المدينة الفاضلة»، ص٦١، س١٨؛ «السياسة»، ص٥٧، س١١ وما بعده.

أصناف النوابت الستة، الذين ميز بينهم في مناقشة مطولة استمرت إلىٰ نهاية رسالة **«السياسة المدنية»**، صِنفًا **«غير معاندين للمدينة الفاضلة، ولكن مسترشدين وطالبين للحق»**[٨١]. ولا بد أن ابن باجَّه قد استمد من هذا الوصف تقييمه الإيجابي لهؤلاء الرجال المعتزلين[٨٢].

وقد ميَّز الفارابي الأصناف الخمسة الباقية باختلاف مراتبهم في الخطأ وعدم الكمال، وشرُّهم المارقة. وللجاحظ رسالةٌ صغيرة أفردها لبعض الفرق، وسماها **«النابتة»** (مفرد النوابت)، ولعل الفارابي أخذ عنها هذا المصطلح.

ويُشَبِّه ابن باجَّه «النوابت» بـ «الغرباء»، في حين يصف الفارابي أولئك الذين يعيشون في مدينةٍ، رئيسُهَا الأول نبيٌّ بأنهم **«سعداء وفاضلون»**، فإذا لم يكن لهذه المدينة الفاضلة وجود، وتعين عليهم أن يعيشوا في مساكن يُحكَم أهلها علىٰ غير مقتضىٰ الكمال، فإنهم يكونون **«أفاضل غرباء في تلك المساكن»**[٨٣]. وقد رد ابن باجَّه [مصطلح] «الغرباء» إلىٰ «الصوفية»، وبذلك تنشأ صلةٌ واضحةٌ بين الفارابي والتصوف. وليس يخفىٰ ما كان لمفهوم «الغرباء» من دور مهم في فكر الصوفية، كالحلاج والسُّهروردي[٨٤]. وقد أتاح لنا تعريفُ ابن باجَّه الوقوفَ علىٰ السبب الذي من أجله نفىٰ الفارابيُّ عنهم السعادة القصوىٰ، حتىٰ مع إقراره بأنهم أناس فاضلون؛ **«لأنهم وإن كانوا في أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم، غرباءُ في آرائهم، قد سافروا بأفكارهم إلىٰ مراتب أخر، هي لهم كالأوطان»**[٨٥].

---

(٨١) «السياسة»، ص٧٤، س٢٠ وما بعده. والدراسة بتمامها تبدأ من ص٧٤، س٨ إلىٰ آخر الرسالة.

(٨٢) See my PIB, pp. 203 ff. with notes 55-59 for a fuller treatment of the *nawdbit*.

(٨٣) انظر «السياسة»، ص٥٠، ٧-١٢.

(٨٤) See L. Massignon, *La Passion d'Al Hallaj* (Paris, 1914-21), pp. 740 and 751 on *ghuraba*, and also H. Corbin, *as-Suhraward's Opera Metaphysica et Mystica*, vol. ii (Teheran, 1952), pp. 86 and 97 f. (*Qissat al-Ghurbat al-Gharbiya*).

(٨٥) انظر «تدبير المتوحد»، بتحقيق آسين بلاثيوس (مدريد - غرناطة، ١٩٤٦)، ص١١. وكان ابن باجَّه يرىٰ -خلافًا لسلفه الفارابي ولخلفه ابن رشد- أن «الغريب»= «النابت» يمكنه تحصيل السعادة في العزلة، حتىٰ في المدن غير الكاملة. راجع دراستي PIB، ص٢٠٥ مع حاشية ٦٣. وقد جعل هذا «الغريب» عِدْلا لـ «المتوحد»، وذهب إلىٰ أن هؤلاء الغرباء يمكنهم بذل العون في تحقيق المدينة الفاضلة =

وليس من شكٍّ في أن اعتبار «المأثورات السياسية»، وبخاصة في الخصال التي تتطلبها في الرئيس، سوف يتمم دراسة المدن غير الكاملة، ويُبرز مرة أخرىٰ المكوِّن الإسلامي في الفكر السياسي لدىٰ الفارابي[٨٦]. ونود أن نذكِّر بأن شرط «الحكمة» ضروري في الرئيس الثاني في «**المدينة الفاضلة**»، دون «**الفصول المدنية**»[٨٧]. وقد لاحظنا كذلك أن الخصال اللازمة في «ملك السُّنَّة» (king of the law(s))[٨٨] تعد -في الواقع- مهمة وضرورية في الخليفة؛ أعني ما يتعلق بالأهلية القانونية، ولا سيما قدرته علىٰ «الاجتهاد» بفضل ما لديه من علم بالفقه، وكذلك قدرته علىٰ «الجهاد». وقد كان اجتماع الأمرين في «**الفصول المدنية**» و«**المدينة الفاضلة**» مُؤْذِنًا بالطابَع الإسلامي للمدينة ورئيسها إلا موضعَ استثناء واحد، وهو أن عدم وجود فيلسوف -كما رأينا في «**المدينة الفاضلة**»- قد نفىٰ عن المدينة وعن رئيسها وصفَ الكمال (بمعناه عند أفلاطون)، وأفضىٰ إلىٰ خرابها. فـ[اشتراط] الاجتهاد والجهاد -بوصفهما من مطالب الشريعة- يبين بلا شكٍّ عمق تجذر الفارابي وابن رشد في التراث الإسلامي، كما يومئ إلىٰ أنهما تعلما -قبل كل شيء- علىٰ الطريقة الإسلامية، حيث كان الفقه مكوِّنًا أساسيًّا في التعليم التقليدي، فشكَّل ذلك وجهة نظرهما، ولم ينفكا عن وصف الإسلام حين توفرا علىٰ درس الفلسفة اليونانية - الهلنستية، وبخاصة العلم المدني [علم السياسة]، فاعتمدا ما يلائم منهجيهما في الحياة والفكر من فلسفتي أفلاطون وأرسطو، حيث وردت أفكار هذين في تصانيفهما ومختصراتهما

= من المدن غير الكاملة، وهذا يذكرنا برأي الفارابي (وابن رشد) في أن الديمقراطية [المدينة الجماعية] يمكن أن تسهم في تعزيز المدينة الفاضلة (راجع حاشية ٦٩ السابقة).

(٨٦) راجع دراستي PIB، ص١٧٦ وما بعدها، للوقوف علىٰ دراسة مفصلة للخصال اللازمة للرئيس، كما وردت في «الفصول»، مسبوقةً بمناقشة لتعويل ابن رشد علىٰ الفارابي، مع الإشارة خاصةً إلىٰ «الفصول» (ص١٧٤ وما بعدها). وراجع كذلك حاشية ٥٧ السابقة.

(٨٧) See pp. 133f. above and cf. also *ACR*, pp. 207ff. and 283.

(٨٨) وبناء علىٰ *ACR*، ص٢٠٨، يترجم دانلوب "traditional (constitutional) king" (موضع سبق ذكره، ص١١٤). ومع ذلك، يعد الوصف الشرعي بـ «الاجتهاد» هو المحدِّدَ لنمط الرئيس ولنمط المدينة التي يرأسها.

وشروحهما، ثم كان عليهما أن يضطلعا بمهمة تكييفها علىٰ وفق المفاهيم الإسلامية. وفي الحق أن لدينا -فيما يتعلق بـ «ملك السنة»- مصدرًا أفلاطونيًا أيضًا: (Laws)، (710)، وخصوصًا (710d)، حيث يوجد مقطع علق عليه الفارابي في مختصره لـ «**القوانين**»[٨٩]، وههنا يجتمع لدينا المشرِّع والحاكم الفرد.

ويعد هذا الأساسُ المشتركُ، القائمُ علىٰ فكرة القانون، جوهريًا في فهم موقف الفلاسفة من أفلاطون وأرسطو فهمًا صحيحًا: إنه الإيمان بأن السياسة الفاضلة تعتمد علىٰ القوانين العادلة، وبأن الإنسان لا يمكنه تحصيل السعادة الحقيقية إلا إذا اعتقد وفكَّر وتصرف بوصفه مواطنًا مسئولا[٩٠] عن هذه المدينة الفاضلة.

وقد بدا الفارابي -في مزجه بين بعض الخصال الأفلاطونية والإسلامية للرئيس- أكثر جنوحًا إلىٰ أفلاطون في «**المدينة الفاضلة**»، وإلىٰ الإسلام في «**الفصول المدنية**». علىٰ أن هنا خصلة بعينها دلت دلالة واضحة علىٰ أنه لم يتردد في مخالفة أفلاطون؛ فقد ألحَّ علىٰ «جودة الإقناع والتخييل»؛ أي أن الرئيس لا بُدَّ أن يكون خطيبًا مِصْقَعًا، وفي هذا مخالفةٌ لمعاداة أفلاطون للخطابة[٩١]، فلم يشاركه الفارابي رأيه في أن الخطيب منافس خطير للسياسي.

ومع ذلك، يبدو هذا الأمر أهون شأنًا من ذلك التناظر الذي أجراه الفارابي بين الملك الفيلسوف عند أفلاطون والنبي الإمام واضع النواميس في الإسلام[٩٢]. ولكن يجب الاعتراف صراحةً بأن دعوىٰ وجود هذا «المركَّب» بين

---

(٨٩) Cf. Al-Farabi's *Compendium Legum Platonis*, ed. F. Gabrieli, p. 22, especially line 19 (divine laws), a summary of Laws 7O9c-711b.

(٩٠) See also pp. 131f. above, with note 48 to which the following references maybe added: M, pp. 192ff., 2O4ff.; PIR, pp. 255, 259ff.

(٩١) راجع جورجياس (Gorgias)، 466C، 520B. وراجع تلخيص الفارابي لجورجياس في «فلسفة أفلاطون». وقد نسب ابن باجَّه إلىٰ الخطابة أهمية ثانوية، بوصفها فنًا مساعدًا للفلسفة، فن الإقناع (انظر أيضًا «إحصاء»، ص٢٥).

(٩٢) سوف نعيد النظر مرة أخرىٰ في بعض جوانب الفكر السياسي عند الفارابي عندما نقارن بين دراسة ابن رشد للمدينة الفاضلة ومضادتها عند أفلاطون وبين دراسة الفارابي لها (في الفصل المخصص لدراسة =

هِلَّس [اليونان] والإسلام لا يمكن إثباتها بالدليل البرهاني دون أن يمسَّها طائفُ الشك. وقد قلتُ من قبلُ: إذا كان المقصود تحقيقَ الانسجام بين نظامين ينطلقان من فرضيات متباينة، فلا يمكن توقع حدوث تلاحم بينهما. ومما ينبغي علىٰ الفيلسوف المسلم -حين يصنف كتابًا- أن يأخذ في حسبانه نوعية القراء الذين يخاطبهم، بقطع النظر عن الغرض الخاص الذي يتغياه من تصنيفه؛ لأن هذا سوف يحدد براهينه ومبرهناته. ويتعين التنبهُ -إذا ما أردنا تقييمَ إسهامه الخاص- لما عرا أقوالَه من تغير، وإلىٰ ما طرأ علىٰ فكره من تطور. علىٰ أنه لا يمكننا أن نكون علىٰ يقين من الدلالة الصحيحة للمصطلحات التي يستخدمها. وتتجلىٰ أهمية هذا الأمر إذا تفكرنا في التناظر الذي أقامه الفارابي بين الملك الفيلسوف والإمام واضع النواميس، فهل هو واضعٌ للناموس أو للشرع؟ لقد أشرنا من قبل إلىٰ أن الفارابي -حتىٰ حين يستعمل مصطلح «نواميس»- إنما كان يريد النبي واضع الشرائع[٩٣]. وقل مثل ذلك في استعمال مصطلح «إمام»: فهل نحن علىٰ يقين من أنه يريد الخليفة الذي تصلي خلفه جماعةُ المؤمنين، أم أن «إمامًا» تعني «رئيسًا»؟ ولستُ أرىٰ أيَّ داع للتردد -فيما يتعلق بهذ المثال الأخير- في تقرير أن الفارابي إنما يقصد الإمام الخليفة، إلا أن يخامرنا شكٌّ في وجود معنىٰ خفي في تعريفه للإمام، «**الذي ينبغي أن يكون متقبَّلا [متأسّىٰ به] بجميع الأفعال والفضائل والصناعات**»[٩٤].

وليس هناك أدنىٰ شك في الأهمية السياسية للفلسفة، وكونُ الرئيس الفاضل للمدينة الفاضلة حكيمًا أمر ضروري ضرورةَ اقتداره علىٰ ممارسة السلطة والقوة

= الفلسفة السياسية عند ابن رشد). والحق أن الملاحظات السابقة تظهر وجوه التشابه والاختلاف بينهما، مع أنها تبرز تأثر الأخير بأول فيلسوف «سياسي» في الإسلام. وعلىٰ الرغم من أن هذا التأثر أبعد مدىٰ من أن يكون أدبيًا فحسب، فإنه لم يبلغ من القوة -كما سنرىٰ- بحيث يُلحق ابن رشد بموقف الفارابي الميتافيزيقي. وسوف يزيد هذا الأمر وضوحًا عندما تواتينا الفرصة لإبراز الواقعية السياسية والنقد السياسي [للدول] الإسلامية في زمان ابن رشد، في شرحه لـ «جمهورية» أفلاطون.

(٩٣) انظر ص١٣١.

(٩٤) راجع «تحصيل»، ص٤٣، س٩ وما بعدها، والحاشية ٣٣ السابقة.

الحقيقية. وثمة أمر آخر لا سبيل إلىٰ حسمه نهائيًا بسهولة، فقد مر بنا أن مسألة النبوة لا ذكر لها في «**السياسة**»، علىٰ الرغم من أن «**السبب الأول هو الموحِي إلىٰ هذا الإنسان...**»[٩٥]، فإذا ما عرَّجنا علىٰ «**تحصيل السعادة**»، لم نُلف أثرًا البتة للنبوة ولا للوحي، فهل يعني هذا أن الفارابي -بوصفه فيلسوفًا- قد أطلق عِنان نفسه من بيئته الإسلامية؟ وهل يسعنا تأكيد ذلك مع الإصرار علىٰ [استعمال مصطلح] «إمام»؟ وأي نتائج يمكن استخلاصها من هذه التغيرات وهذا الإغفال في رسائله السياسية؟ الذي أذهب إليه أن القطع بجواب مخاطرة؛ ولذلك يرضيني الاقتصار علىٰ تسجيل هذا التناقض والتعارض، ويجب عليَّ تعليلهما بضربٍ من التوتر الذي خامَرَ عقلَ مسلم تَلْمَذَ لأفلاطون وأرسطو ولشُرَّاحهما من الأفلاطونيين المحدثين، وكذلك بالغرض المباشر من وراء تأليف الرسائل المختلفة. نعم، ثمة تناقضات، ولكننا لا ندري إذا كان الفارابي مدركًا لها أم لا. ومهما يكن من شيء، فقد دأب -في العموم- علىٰ الانشغال في مجموع فلسفته بالمشكلة المركزية في العلم المدني [السياسي]: الخير الأقصىٰ أو السعادة، وإن كان قد ألح علىٰ جوانب مختلفة في رسائله. وعلىٰ أية حال، لسنا علىٰ يقين من إمكان تتبع هذا التغير في الآراء، وفي الموضوع، وفي جمهور القراء، في أزمنة التأليف المختلفة، ولا علىٰ يقين كذلك من أن هذا الأمر يمكن أن يساعدنا في ترتيب مصنفاته ترتيبًا تاريخيًا (كرونولوجيًا). علىٰ أنني أود أن أعيد فرضية مؤقتة ذكرتها في دراسة حديثة لي عن فكر الفارابي السياسي[٩٦]، فقد بدا لي أنه بدأ بتصنيف رسالة «**المدينة الفاضلة**»، ثم شفعها بـ «**السياسة المدنية**»، ثم تلتها رسالة «**تحصيل السعادة**»، وذلك إذا لم نتجاوز نطاق هذه الرسائل الثلاث. وإنما حملني علىٰ هذا الظن أن «**المدينة الفاضلة**» حوت معظم البنية الفوقية المفصَّلة والجامعة للعلم المدني الصحيح، علىٰ المستويين: الطبيعيات وما بعد الطبيعيات، وأن نصيب الوحي تضاءل جدًا في «**السياسة**»، التي اقتصرت علىٰ عقل الإنسان النظري، وأغفلت عقله العملي وخياله في عملية الفيض. وقد

---

(٩٥) راجع «السياسة»، ص٥٠، س٣ وانظر ص١٢٨ وما بعدها من كتابنا، مع نهاية الحاشية٣٠.

(٩٦) انظر دراستي، ص١٦٤ وما بعدها.

تحصَّل من ذلك عندي أن الفارابي لم يكن يرىٰ ضرورةً تدعو إلىٰ استيفاء الشرح هنا ما دام ذلك قد تقدم في «**المدينة الفاضلة**». ومع هذا، من الممكن أن يكون نص «**السياسة**» غير مكتمل، علىٰ الرغم من أنه لا يبدو أن هناك انقطاعًا في هذه الفقرة الخاصة. وربما اعترض معترض علىٰ هذا التفسير بفرضيةٍ مقابلة، وهي أن النسخة الأخصر كانت أولًا ثم تلاها التفصيل. ولعل رسالة «**تحصيل السعادة**» تؤيد هذا القول لأنها -في رأيي علىٰ الأقل- أنضجُ عرضٍ وأوجزُه في معنىٰ السعادة وكيفية تحصيلها في المدينة الفاضلة. علىٰ أنني إنما جنحت إلىٰ الاستنتاج المقابل لهذا لأن «الرئيس الأول» لم يرد التعريف به، كما ورد في «**المدينة الفاضلة**»، ومع ذلك جرىٰ ذكره في «**السياسة**»، في حين أنه لا ذكر للنبوة ولا للوحي. وفي مقابل هذا، حظي التمرس الفلسفي للإمام/ واضع النواميس/ الملك/ الفيلسوف بحديث مطول وبعناية شديدة [في «**تحصيل السعادة**»]، وكذلك تركز الاهتمام علىٰ «واضع النواميس»، الذي لم يرد ذكره في الرسالتين الأخريين مطلقًا. وعلىٰ الرغم من أنني لا أتوخىٰ الإلحاح علىٰ النظير [اليوناني]، فإن هذا الأمر يذكرنا بالعلاقة بين «**الجمهورية**» التي سبقت، و«**القوانين**» التي لحِقت، بعدما علت سنُّ أفلاطون واستحصد عوده. ويبدو لي أن الفارابي كان مشغولا - في المحل الأول- بالماهية الفلسفية لواضع النواميس، لا بالوحي الذي جاء بالقانون من حيث هو؛ وذلك لأن واضع النواميس لا يمكنه أن يصبح رئيسًا حقيقيًّا ما لم يكن مؤهلا لتفسير القانون، وخصوصًا ما جاء فيه من عقائد نظرية عن الله، وعن الإنسان، وعن الكون، والثواب والعقاب، والعناية الإلهية. وجماع القول أن الفارابي يؤكد الكمالات الأربعة التي تنبني علىٰ تعمق العلوم النظرية، وتبلغ الذروة في الفضائل النظرية. وهذا القانون هو الذي يمثل الأساس المشترك بين الفلسفتين اليونانية والإسلامية، وذلك فيما يتعلق بالعلم المدني علىٰ الأقل[٩٧].

---

(٩٧) انظر مرة أخرىٰ الفصل الخامس PF، ص١١٥ وما بعدها.

الفصل السابع

ابن سينا[1]: التوليف

للناموس، ولواضعي النواميس، أكبرُ الأهمية في الحياة السياسية. وقد وقفنا علىٰ ذلك في دراسة الفارابي لهذه المسألة وعلاقتها بالنبوة والفلسفة، وهما الخصلتان

---

(١) ولد أبو علي الحسين بن عبد الله ابن سينا في ناحية بخارىٰ سنة ٩٨٠، وتوفي في أصفهان سنة ١٠٣٧. وعرفنا من سيرته الذاتية أنه اجتهد -علىٰ الرغم مما أحدثه الاضطراب السياسي في بلاد فارس آنذاك من تضييع ثروته- في أن يبرِّز في الطب، والفقه، والحكمة. ولما كان ذا عقلية نادرة المثال، ونفس تتقد حماسةً في تحصيل العلم، فقد طمح، بل صنع -بتفرد وإبداع- ذلك التوليف بين النقل والعقل، الذي تاقت إلىٰ اصطناعه نفوس الفلاسفة جميعًا: من الكندي إلىٰ ابن رشد. وجاء فيما حدَّث به عن نفسه أنه أفاد من الفارابي في فهم «ما بعد الطبيعيات» عند أرسطو، ثم ما لبث أن خلَّف شيخه وراءه في جمعه الأصيل بين الفلسفة اليونانية الهلنستية والعقيدة الإسلامية والتصوف، وانتهىٰ إلىٰ توحيد فلسفي لم يستطع أن يباهي بمثله أيُّ مفكر مسلم آخر. ولعل توليف ابن رشد أحظىٰ بالقبول من الوجهة المنطقية، غير أنه لا يحاذيه في عمق العاطفة الدينية. وجدير بالذكر أن موسوعته الطبية الموسومة بـ «القانون» ظلت هي المرجع المعتمد في أوربا لعدة قرون، بوساطة الترجمات العبرية علىٰ نحو جزئي، وكذلك كان لمختصره الفلسفي «الشفاء» تأثير راسخ في اليهود والنصارىٰ جميعًا. والحق أن في أسلوب ابن سينا ألَقَ الخمر التي كان يتلذذ بها، وكان علىٰ وِزان عمق فكره الديني وفهمه الفلسفي.

إن مرور ألف عام علىٰ مولده بعث الهمم حديثًا علىٰ الالتفات إلىٰ آثاره الكثيرة، فأثمر ذلك طائفة من الكتب والأطروحات الجامعية والمقالات. وقد تناول منتدىٰ كامبريدج -الذي أشرف عليه ج. م. ويكنز بعنوان «ابن سينا: العالم والفيلسوف» (لندن، ١٩٥٢)- بعض الجوانب الفكرية لديه. وسوف يجد القارئ ترجمة إنجليزية بديعة لنخبة ممتازة من أفكاره عن نفسه، وعن الله، وعن الإنسان بوصفه كائنًا دينيًا في كتاب أ.ج آربري (A. J. Arberry) *"Avicenna on Theology"* (لندن ١٩٥١). وكذلك توفرت الآنسة أ. م. جواشون (A.-M. Goichon) في دراستها *"La Philosophie d Avicenne et son influence en Europe médiévale"* (باريس، ١٩٥١) علىٰ دراسة أفكاره الرئيسة، وتأثيره في أوربا في العصر الوسيط. ولم يزل جميع دارسي الفلسفة الإسلامية والعامة والدين يدينون بفضل خاص للدراسة =

الرئيستان من خصال الرئيس الأول. ومما أكده المعتزلةُ ضرورةُ وجود تشريع إلهي يرعىٰ مصالح العباد، وكذلك أكد الفلاسفة ضرورة وجود هذا التشريع وأهميتَه من الوجهة السياسية. علىٰ أن الغزالي قد رماهم بالبدعة والكفر لأنهم قَصَرُوا الوحي علىٰ الفيض (emanation)، فالعقل الفعال أو رُوح القدُس يؤثر علىٰ العقل البشري، ويهيئ قواه الفكرية والخيالية لتلقي الوحي في صورة تشريع. وهذا هو مذهب الفارابي[٢]، وإليه جنح أيضًا إخوان الصفا وابن سينا. فأما الأولون، فما زادوا علىٰ أن استنسخوا -في موسوعتهم[٣]- كلام الفارابي في الفصل ٢٨ من «**المدينة الفاضلة**» بفَصِّه ونَصِّه؛ ولذلك لم يكن بدٌّ من القول بتأثرهم به. وأما ابن سينا، فلم يصنِّف أي رسالة سياسية علىٰ غرار ذلك النمط الذي توفرنا علىٰ دراسته في الفصل السابق، فقد كان معنيًّا بسعادة الإنسان وكماله، وأعلىٰ مراتبهما التفكرُ في الله، أو في الحقيقة، والاتصال الصوفي به. وفي هذا السياق كان نظره إلىٰ الإنسان بوصفه كائنًا مدنيًّا؛ أي مواطنًا. وقد وجَّه ذلك فلسفتَهُ وجهة سياسية واضحة، وأَعْثَرَنَا لديه علىٰ آراء في العلم المدني [علم السياسة] مبثوثةٍ في كتبه الفلسفية الرئيسة، ومنها تلك التي تنسب إلىٰ ما يعرف بـ «**الحكمة المشرقية**»، ذات الطابع الصوفي[٤]. ومما

= العميقة التي قدمها ل. جارديه (L. Gardet) بعنوان *"La Pensée Religieuse d Avicenne"* (باريس، ١٩٥١). انظر الفصلين ٤، ٥ خاصة («النبوة والحقائق الدينية»، «التصوف السينوي وأسسه الفلسفية»). أما نحن، فمعنيون بأفكاره السياسية المبثوثة في تصانيفه الفلسفية والثيولوجية، وقد أوجزنا القول فيها جدًّا في هذا الفصل القصير.

(٢) انظر الفصل ٤، ص١٣٠ وما بعدها، وراجع الغزالي، «تهافت الفلاسفة» (بتحقيق م. بويج M. Bouyges، ١٩٢٧)، ص٢٧ وما بعدها.

(٣) انظر «رسائل إخوان الصفا» (ط القاهرة، ١٩٢٧)، مج٤، الرسالة السادسة، «في ماهية الناموس الإلهي وشرائط النبوة وكمية خصالهم، ومذاهب الربانيين والإلهيين».

(٤) ظهرت أدبيات كثيرة حول هذا المصطلح، علىٰ سبيل المثال س. أ نللينو (C. A. Nallino) "Filosofia 'orientale' od 'illuminativa'" في *RSO*, 1923-5, وقد نشر إس. بينز (S. Pines) دراسة مهمة في (*Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age, 1953*) بعنوان "La 'Philosophie 'orientale' d'Avicenne et sa polemique contre les Bagdadiens"، وبخاصة الصفحات ٢٣-٣٤ (من المطبوعة). ومن رأي هذا الكاتب أن ابن سينا جاهر بآرائه -بوصفه مستقلا عن المشائية- من وراء ستار مذهب «شرقي»، قديم ولكنه ليس يونانيًّا. وقد سبق بينز إلىٰ هذا الرأي ب. كراوس (P. Kraus) في كتابه *"Plotin chez les Arabes"* (انظر الفصل ٥، رقم ٣). ويرىٰ بينز أن «الحكمة المشرقية» =

لاحظته[٥] في هذا الصدد أنه ميز في كتابه «**أقسام العلوم**» بين ثلاثة علوم عملية: (علم الأخلاق) علىٰ معناه عند أرسطو في «**الأخلاق النيقوماخية**»، و(علم التدبير) علىٰ ما هو موضَّحٌ في بريسون، وموضوعه الأسرة وإدارة شئونها، و(العلم المدني) علىٰ معناه عند أفلاطون وأرسطو. وقد خصص كتاب «**السياسة**» للأخلاق والتدبير؛ أي «نظام الأسرة»، الذي يتضمن رب الأسرة وزوجه وولده ومماليكه.

ويدل تلخيص ابن سينا للعلم المدني علىٰ أنه كان معنيًّا بجميع جوانب «**الجمهورية**» لأفلاطون، ومنها التحول من نمط قانوني إلىٰ آخر، كما صنع ابن رشد في شرحه المفصل عليها، بل إنه يميز -علاوةً علىٰ ذلك- بين (المُلْك)، الذي كان موضوعًا لـ «**الجمهورية**» ولـ «**السياسة**» لأرسطو، وبين نوع آخر من العلم المدني يتعلق بالنبوة والشريعة، وهو الذي كان موضوعًا لـ «**القوانين**» لأفلاطون، وبذلك أنشأ صلة -كما فعل الفارابي من قبل- بين المدينة الفاضلة في الإسلام والمدينة الفاضلة الأفلاطونية التي يرأسها الملك الفيلسوف. ويتحدث ابن سينا -في القسم الأخير من «الإلهيات»[٦]- عن المدينة الفاضلة والخلافة، كما يحدد في «**رسالة في إثبات النبوات**» وظيفتين تناطان بالنبي: صلاح العالم الحسي بالسياسة، والعالم العقلي بالحكمة[*][٧]. وهو لا ينحو -في شرحه النفسي

= لابن سينا ليست زرادشتية، ولا ترجع إلىٰ أحد المذاهب التي ازدهرت في جنديسابور الساسانية، ولكنها من ابتداعه في إبان جدله مع الفلاسفة المسلمين «الغربيين» في بغداد. والحق أن السُّهروردي، وهو أكبر ممثلي الإشراق، قد عاب علىٰ ابن سينا عدم التفاته إلىٰ هذه الحكمة القديمة (السابق، ص٣٣). وراجع أيضًا مقدمة الآنسة جواشون لترجمتها لكتاب «الإشارات والتنبيهات» (*Livre des Directives et Remarques*، باريس، ١٩٥١).

(٥) انظر الفصل الخامس، رقم ١٠.

(٦) انظر كتاب «النجاة» (مختصر «الشفاء»)، ١٣٣١هـ، ص٤٩٨ وما بعدها. وهنا اقتصر ابن سينا علىٰ عرض عام للتنظيم السياسي برئاسة النبي واضع النواميس، وهو يوافق الفصلين الثاني والثالث من الجزء العاشر من «الشفاء»، وإن تضمن هذا الأخير -بعد ذلك- مناقشة مختصرة لعلم التدبير والعلم المدني الخالصين. وقد لخصت هذين الفصلين -اللذين يمثلان خاتمة الإلهيات في «الشفاء»- في نهاية هذا الفصل.

(*) [**نقول**: الذي في رسالة «إثبات النبوة»: «... والعالم العقلي بالعلم». (**المترجمان**)].

(٧) انظر «تسع رسائل» (إسطنبول)، ص٨٥ وما بعدها؛ كتاب «الإشارات»، نشرة ج. فورجيه (J. Forget)، ص٢٠٠؛ وكتاب «النجاة»، ص٤٠٦، حيث نقرأ عن النبي: «ثم هذا الإنسان هو المليُّ بتدبير أحوال =

للنبوة- منحىٰ الفارابي إلا علىٰ نحو جزئي: فتحصيل النبوة هِبَةٌ تتجاوز قوىٰ الإنسان العادية؛ لأنها ثمرة الفيض من روح القدس. وبوسع النبي أن يأتي بالمعجزات، كما أنه قادرٌ علىٰ تلقي المعرفة الإلهامية المباشرة، دون أن يقتضي ذلك دُربة وتمرسًا، كالحال عند الفيلسوف الذي يُحصِّل العلم بالعالم العقلي بطريق القياس والبرهان. ومن أجل ذلك كانت مرتبة النبي فوق مرتبة الفيلسوف، وكان متهيئًا لسماع كلام الله ورؤية ملائكته. ويبدو هذا القول مخالفًا مخالفة واضحة للفارابي، الذي كان يستوجب أن يَمْهَرَ النبي في الفلسفة بطريق الدراسة والتمرس باستعمال الحجج البرهانية. وإذا نحن استكملنا تعريف ابن سينا للنبوة في «**النفس**»[8]، مع وصفه لمراتب الطريق المفضية إلىٰ السعادة في آخر أعماله «**الإشارات والتنبيهات**»[9]، فسوف نرىٰ كيف تجاوز الفارابي علىٰ نحو كبير.

= الناس علىٰ ما تنتظم به أسباب معيشتهم ومصالح معادهم». وتتفق هذه الصياغة مع التحديد المعتمد للمقصود من الشريعة: حفظ مصالح العباد في الدنيا، ونجاتهم في الآخرة.

وجدير بالذكر أن هذه العبارة موجودة -كما في «الشفاء»- في رسالة مقصورة علىٰ عرض محتويات الإلهيات ونطاقها.

(٨) راجع س. لاندور (S. Landauer)، "Die Psychologie des Ibn Sina" في *ZDMG*، مج ٢٩ (١٨٧٥)، ص٤١٠ وما بعدها. وتوجد الآن الترجمة الإنجليزية التي قام بها ف. رحمان (F. Rahman) للفصل السادس من كتاب «النجاة»، بعنوان *"Avicenna's Psychology"* (أكسفورد، ١٩٥٢). يقول ابن سينا -عند حديثه عن الحدس- عن طبيعة النبي: «فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلىٰ أن يشتعل حدسًا؛ أعني قبولا لإلهام العقل الفعال في كل شيء، فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء، إما دفعةً وإما قريبًا من دفعة، ارتسامًا لا تقليديًا، بل بترتيب يشتمل علىٰ الحدود الوسطىٰ، فإن التقليديات في الأمور التي إنما تعرف بأسبابها ليست بيقينية عقلية - وهذا ضرب من النبوة، بل أعلىٰ قوىٰ النبوة، والأولىٰ أن تسمىٰ هذه القوة قوة قدسية، وهي أعلىٰ مراتب القوىٰ الإنسانية» (رحمان، ص٣٦ وما بعدها). وقد ختم ابن سينا الفقرة المقتبسة من فصل النبوة بهذه الكلمات: «وهو إنسان يتميز عن سائر الناس بتألهه». ويرىٰ رحمان، مرجع سابق، ص٩٣ وما بعدها، في تعليقه علىٰ نظرية ابن سينا في النبوة أنه علىٰ الرغم من أن عنصرها الرئيس *"anchinoia"* الأرسطي، «سرعة البديهة» (quick-wittedness)؛ أي «الحدس» (intuition)، فإن الأرجح أن التوسع فيها سينوي.

(٩) Ed. J. Forget (Leiden, 1892); Fr. trans. Mlle Goichon under the title *Livre des Directives et Remarques* (Paris, 1951).

ووجه ذلك أنه يفرق بين ثلاثة أصناف ممن يطلبون الله، أو الحقيقة: فمنهم الزاهد، ومنهم العابد الذي يعبد الله بأعمال وشعائر ظاهرة، ومنهم العارف الذي يعرف الله ويوجِّه كل قواه إلىٰ ملكوته، فإذا تخلص من أوشاب عالم الحس، أخلىٰ عقله لتلقي الإلهام الإلهي. ولا يستطيع أيٌّ من الأصناف الثلاثة أن يسلك -في إبان حياته- طريقه إلىٰ الله إلا إذا كُفلت له هذه الحياة نفسها، ولا سبيل إلىٰ ذلك إلا في اجتماع يساعد الناس فيه بعضهم بعضًا في تحصيل الضروري. وقد نص علىٰ هذه الفكرة أيضًا في «الإلهيات». ولا يكون مبنىٰ هذا الاجتماع علىٰ قوانين معينة فحسب (أي علىٰ قوانين بشرية وُضِعَت لضمان السعادة الحسية)، ولكن علىٰ قانون عام وشامل، يعتني بالجانب العقلي من الإنسان. وهذا القانون هو الشريعة التي أوحىٰ الله بها إلىٰ رسوله، النبي واضع النواميس. ومن الواجب علىٰ هذا النبي تعليم الجمهور وحدانية الله، وأن في الدار الآخرة جزاءً؛ لأن العامة لن تطيع أوامر الله ونواهيه إلا بالترغيب في الثواب والترهيب من العقاب. فالمطيعون مجزيون في هذه الدار وفي تلك. والعمل الحقيقي للعارف إنما هو بذل المجهود في معرفة وجود الله، وجزاؤه علىٰ ذلك بلوغُ الكمال في التفكُّر في ذات الله (مذهب ابن سينا أن الذات والوجود واحد فيما يتعلق بالله، واجبِ الوجود). وقد خلق الله الإنسان وأراد استبقاءه؛ ولذلك أنزل شريعته علىٰ نبيه[١٠].

---

(١٠) انظر كتاب «النجاة»، ص٤٩٩ وما بعدها. وقد ترجم الفصل كله في *"Avicenna on Theology"*، ٤٢-٤٩. ولعل من المفيد -فيما يتعلق بالتفرقة بين الخاصة والجمهور [العامة]، التي سبق تأكيدها في الفصل السابق- أن نتوسع في النقل عن ابن سينا نصًّا أو بالمعنىٰ: «ولا ينبغي له [للنبي] أن يشغلهم [العامة] بشيء من معرفة الله تعالىٰ فوق معرفة أنه واحد حق، لا شبيه له»، فلا يتعدىٰ ذلك إلىٰ تكليفهم بأن يصدقوا بوجوده في غير مكان، فلا ينقسم بالقول، ولا أنه خارج العالم ولا داخله؛ لأن الأكثرين لا يوفقون إلىٰ تصور هذا دون عناء شديد، «وإنما يمكن القليل منهم أن يتصوروا حقيقة هذا التوحيد والتنزيه»، وربما قادهم الخطأ في التصور إلىٰ «آراء مخالفة لصلاح المدينة». فالمسائل الإلهية تدق عن فهوم أكثر الناس، ولذلك يكفي تعريفهم جلالة الله وعظمته برموز وأمثلة. ولا بأس أن يشتمل خطاب النبي علىٰ رموز وإشارات تستدعي المستعدين بالجبلة للنظر إلىٰ البحث الحِكمي في العبادات ومنفعتها في الدنيا والآخرة. ولكن لا يصح بحال أن يُظهر أن عنده حقيقة يكتمها عن العامة. وعليه -بعد ذلك- التذكير بما في الصلاة والصيام والجهاد والحج من منفعة، وأنها غير مقصورة علىٰ تصحيح العبادة والاعتقاد فحسب، ولكنها تتجاوز ذلك -وهذا مهم في سياق بحثنا- إلىٰ تنزيه النفس وانتفاعها بذلك في =

ومما يذكر أن ابن خلدون أنكر مقالة الفلاسفة في أن النبوة ضرورية للإنسان ولوجوده في اجتماع مدني، وكان بين عينيه عند ذاك ذلك الفصل الذي عقده ابن سينا في كتاب «**النجاة**»، وساقه مساق رسالته المستقلة «**في إثبات النبوة**». وفي «**أقسام العلوم**» -الذي سبقت الإشارة إليه- ردد ابنُ سينا هذه المقالةَ عينَها في مقطع بلغ من الأهمية حدًّا يحملنا علىٰ اقتباسه بتمامه، فقد قال بعد أن ذكر النواميس: «**والفلاسفة لا تريد بالناموس ما تظنه العامة من أن الناموس هو الحيلة والخديعة. بل الناموس عندهم هو السُّنة، والمثال القائم الثابت، ونزول الوحي. والعرب أيضًا تسمي الملَك النازل بالوحي ناموسًا. وهذا الجزء من الحكمة العملية يُعرف به وجود النبوة، وحاجة نوع الإنسان في وجوده وبقائه ومنقلَبه إلىٰ الشريعة**»، ثم جعل ينبِّه علىٰ أن هذه النواميس تختلف من أمة إلىٰ أمة، ومن زمان إلىٰ زمان، إلىٰ أن ختم كلامه بهذه العبارة المهمة: «**ويعرف به الفرق بين النبوة الإلهية وبين الدعاوىٰ الباطلة كلها**»(١١). فهو يؤكد بهذا أن النبوة ضرورية، وأن العلم المدني -بوصفه جزءًا من الحكمة العملية- يخبر بأصله الإلهي وبحقيقته بما له من طابع وقيمة فاضلين. ونخبة القول أن الأقسام الثلاثة للحكمة العملية (الأخلاق، والتدبير، والعلم المدني خاصة) لازمة لضمان سعادة الإنسان في هذه الحياة وفي الحياة الآخرة.

ومن الجلي أن النبي أعلىٰ رتبة من العارف، وطبيعته جامعةٌ لصناعات العارف، وهي مهيأة لتلقي الوحي الإلهي بالتشريع الذي يضمن الكمال والسعادة جميعًا. وفي الحق أن التصوف العقلي الحدسي يختلف اختلافًا كبيرًا عن الإيمان

= المعاد. ومن نافلة القول أن نذكر أن اكتساب الفضائل يعود بالنفع علىٰ الحياة في اجتماع [مدني]. وسوف يستوثق الإنسان -بما للناموس النبوي من أصل إلهي- من أن الله أمره بطاعة هذا الناموس [الشريعة] حفظًا لحياته في هذه الدار، ولبقائه في الدار الآخرة. وفي الوقت نفسه، ليس يكفل للبشرية بقاءها سوىٰ الناموس الإلهي، الذي أوحي به الله إلىٰ النبي/الرسول. (السابق، ص٥٠٠ وما بعدها).

(١١) راجع «تسع رسائل»، ص٧٣ وما بعدها (فصل: في أقسام الحكمة العملية). وقد أكد ابن سينا -كما فعل في بداية فصل النبوة من كتاب «النجاة»- حاجة الإنسان إلىٰ الاجتماع لتحصيل الضروري، بدءًا من اجتماع الأسرة إلىٰ «الاجتماع المدني» في المدينة، انظر أيضا الفصل الخامس، رقم ١٠، وبشأن ابن خلدون دراستي KAF، ص٨١ وما بعدها.

بأن امرءًا بعينه هو الوعاء المختار [اسم مفعول] لتلقي الوحي المتغَيَّا به سعادة الإنسان في تنظيم مدني، ثم نجاته في الدار الآخرة. ويوافق ابن سينا الفارابي في أن مهمة النبي الأساسية إنما هي تبليغ الناس الشريعةَ الإلهية لهدايتهم، وحفظ مصالحهم، ونجاتهم. وهو يُعلي -في الوقت نفسه- من شأن النبي بما وصفه به من مَلَكَة الإدراك الحدسي التي لا يبلغها العارفُ إلا إذا تخلصت نفسُهُ من أوضار حسه. ولنذكر في هذا المقام -عرَضًا- أن ابن خلدون قد تأثر تأثرًا عميقًا بكتاب **«الإشارات»** في حديثه عن المعرفة ومراحلها، إلا أن يكون كلاهما، هو وابن سينا، يأخذان عن مصدر واحد متقدِّم عليهما(١٢).

وعلىٰ الرغم من أن ابن سينا قد قرر الأهمية المدنية للنبوة، وقال بأن من واجبات النبي أن يمنع الآراء الضارة في المدينة، فإنه لم يسلك مسلك الفارابي في التسوية بين النبي وبين الملك الفيلسوف والإمام والرئيس الأول. ولعل حامله علىٰ ذلك ما لديه من جنوح صوفي صَرَفَ ذهنه إلىٰ أسرار الحكمة المشرقية. وقد أشار في رسالته في **«النبوة»** إلىٰ **«القوانين»**، وأورد قولَ أفلاطون بأن من لم يقف علىٰ معاني رموز الرسل لم ينل الملكوت الإلهي. وهو لا يريد بالرسل هنا محمدًا [ﷺ]، وإنما «أنبياء» اليونان، كفيثاغورس، وسقراط، وأفلاطون الذين كانوا يستعملون في كتبهم المراميز والإشارات التي حشوا فيها أسرارهم(١٣). وقد استثنىٰ محمدًا [ﷺ] بوصفه مختلفًا عن سائر الأنبياء(*).

---

(١٢) انظر كتاب «الإشارات»، ودراستي KAF، ص٧٩ وما بعدها.

(١٣) انظر «تسع رسائل»، ص٨٥.

[**نقول**: حسبنا أن نسوق عبارة ابن سينا بنصها لتكفينا مؤونة التعليق علىٰ تصرف المؤلف في النص: «وقيل: إن المشترط علىٰ النبي أن يكون كلامه رمزًا وألفاظه إيماء، وكما يذكر أفلاطون في كتاب (النواميس) [القوانين] أن من لم يقف علىٰ معاني رموز الرسل لم ينل الملكوت الإلهي، وكذلك أجلة فلاسفة يونان وأنبياؤهم كانوا يستعملون في كتبهم المراميز والإشارات التي حشوْا فيها أسرارهم، كفيثاغورس، وسقراط، وأفلاطون». (**المترجمان**)].

(*) [مراد الكاتب أن ابن سينا خص النبي [ﷺ] بحديث مستقل، وإن كان ظاهر اللفظ يشعر بمعنىٰ غير مرضي. (**المترجمان**)].

وتتركز «الحكمة المشرقية» في الإشراق، ويُعدُّ أفلاطون إمام الإشراقيين. علىٰ أن أول من قدم فلسفة الإشراق في الإسلام إنما هو السُّهروردي، التي تخرج فلسفته الصوفية عن نطاق عرضنا للفكر السياسي. وحسبنا أن نشير إلىٰ تحليل هنري كوربان (H. Corbin) لمصادر فلسفته في مقدمة «**مجموعة في الحكمة الإلهية من مصنفات شهاب الدين يحيىٰ بن حبش السهروردي**»، ١ و٢، وربْطه بابن سينا، الذي أنكر السهروردي صحة نسبته إلىٰ الإشراق ١٤٧. ولا تنطبق ملاحظة ابن سينا بشأن «أنبياء» يونان علىٰ المصادر التي ترجع إلىٰ الأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية المحدثة فحسب، ولكن علىٰ المؤلفات الزرادشتية والمانوية والهرمسية أيضًا، وكذلك علىٰ النصوص الإسماعيلية الغُنُوصية. وفي رأي السهروردي أن «الغرباء» -الذين ذكرهم الفارابي- مُبْعَدون عن منشأهم الحقيقي الذي يجب أن يعودوا إليه[(١٤)].

وقد تبين لنا الآن لِمَ تَعيَّن أن تُدرج الحكمةُ العملية (الأخلاق، والتدبير، والعلم المدني) في «**الإلهيات**» عند ابن سينا؛ وذلك أن النبوة وحدها هي التي تتيح ناموسًا يكفل اجتماعًا فاضلًا في المدينة الفاضلة. علىٰ أن أهمية النبوة والشريعة لا ترجع إلىٰ تدبيرهما للحياة الإنسانية فحسب، ولكنَّ الناموسَ الإلهي الموحَىٰ به يتضمن الحقيقةَ أيضًا فيما يتعلق بالله، وبالعالم، وبالملائكة، والمعاد، والثواب والعقاب، والعناية الإلهية. وهذه الحقيقة هي غاية بحث العارف. وعلاوة علىٰ ذلك، يجب أن يعيش الحكيم في اجتماع، وليس هناك اجتماع يمكنه أن يتيح له أساسًا لبلوغ الكمال الأقصىٰ، والخير الأعلىٰ من معرفة الله ومحبته إلا ما كان تنظيمه المدني علىٰ شاكلة تنظيم المدينة الفاضلة.

---

(١٤) انظر «السياسة»، ص٥٠، س٧-١٢، والفصل السابق، ص١٣٨ وما بعده. «قصة الغربة الغربية»، ص٩٧ وما بعدها. وإذا أخذنا في الحسبان إنكار بينز (انظر حاشية ٤ السابقة) وجود صلة بين «الحكمة المشرقية» لابن سينا وبين هذه الأفكار ذات الأصول «الشرقية»، التي مزجها السهروردي بالمفاهيم الإسلامية، فسيبقىٰ السؤال قائمًا -دون درس تفصيلي للنصوص السينوية المتعلقة بهذا الموضوع- عما إذا كانت ملاحظة ابن سينا بشأن «أنبياء» يونان سوف تسهم في حل هذه الإشكالية.

والحق أن إله الوحي والحب والرحمة عند المسلمين ليس هو الإله الذي عناه أفلاطون، مع أن اتصافه بالعدالة وبتدبير العالم بالعناية مشترَكٌ بين الفريقين. وعلىٰ الرغم من التسليم بهذا الاختلاف الجوهري في مفهوم الإله، فإنه لا سبيل إلىٰ إنكار تأثر ابن سينا بإله أفلاطون -علىٰ نحو ما صوره الكتاب العاشر من «**القوانين**»- لما اتصف به من العدل والعناية. وقد رأينا أنه يذهب إلىٰ أن العلم المدني -القائم علىٰ النبوة والشريعة- هو موضوع «**القوانين**» [**النواميس**]. وقد أكد أ. إي. تيلور (A. E. Taylor) -في مقدمة ترجمته الإنجليزية لـ «**قوانين أفلاطون**»- أن «**السياسي الحق لا بد أن يفكر -علىٰ نحو صحيح- في الأشياء المطلقة، في الله، وفي الإنسان، وفي علاقة كل منها بالآخر**»، كما وصف الكتاب العاشر بأنه «**أصلُ كلِّ ثيولوجيا (طبيعية) لاحقة، وأولُ محاولة في الأدبيات العالمية تبرهن علىٰ وجود الله وعلىٰ السياسة الأخلاقية للعالم انطلاقًا من الحقائق المعلومة في النظام الظاهر**»[١٥]. وليس يمكن أن تتقاصر النصوص التي سأوردها فيما يلي عن استرعاء انتباه من كان ذا عقلية دينية، فهي تمثل -مقترنةً بحكمة الناموس المبثوثة في «**القوانين**»، وبالأحكام التفصيلية المتعلقة بالحياة الأخلاقية المنظَّمة للفرد في الجماعة- «الأساس المشترك» بين الفلاسفة [المسلمين] وأفلاطون، الذي تجذَّر في فكرهم السياسي، والذي ساعدهم علىٰ قبول الأفكار السياسية الأفلاطونية، مع تكييفها وتشكيلها علىٰ وفق الروح الإسلامية، كما أسلفناه في الفصل السابق.

يقول أفلاطون في الكتاب الرابع: «**إن الله يمضي أبدًا في الاتجاه نفسه من طريقه**». ويؤكد أن السعادة منوطة بالعدالة، وأن طاعة الله تعني التشبُّه به. كما يقدم -في الكتاب الثامن- نموذجًا تفصيليًّا للعبادة في الحياة اليومية للجماعة المدنية. ومن الواجب أن يقوم دين الرؤساء، وهم الذين يكفيهم -خلافًا للعامة- حكمُ المدينة مسوِّغًا للإيمان، علىٰ معرفة الله ومعرفة الحقيقة. فطبيعة الله ومقصوده من العالم يتجليان في الكتاب العاشر: «**هو مدبِّر العالم الذي أحكم**

---

(١٥) See A. E. Taylor, *The Laws of Plato* (London, 1934), p. li.

الأشياءَ كلَّها لحفظ المجموع وكماله ...، والغايةُ من وراء جميع ما يحدث إنما هي ما أسلفناه: تحصيل السعادة لحياة الجميع، فهذه السعادة لم تُخلق لك، ولكنك أنت مَنْ خُلق لها»[١٦].

ويَستوجب هذا «الأساسُ المشترك» وجودَ مقدار كبير من الاتفاق كافٍ لمساعدة المفكر الذي ترعرع في كنف موروث ديني معين، جمع في سماته بين العام والخاص، علىٰ استيعاب أفكار موروث آخر. وهكذا كان الحال مع الفارابي وابن سينا وابن رشد، فالعنصر الإسلامي في التوليف الآتي أقل وضوحًا، ولكنه أخف شحوبًا -علىٰ أي حال- لدىٰ الفارابي منه لدىٰ ابن سينا؛ وذلك أن العقلية الموسوعية لابن سينا، ونزوعه الصوفي، وعلمه بالعالم الذي اكتسبه من كونه طبيبًا من أهل الممارسة العملية، كل أولئك قد صهر في نفسه مزيجًا أكثر أصالةً من التعليم التقليدي والمعرفة الفلسفية والحِكمية [الثيوسوفية]. ولما كان مليًّا من الناموس الإسلامي [التشريع] منذ صباه، كما جاء ذلك في سيرته[١٧]، فقد تبيَّن أن لدىٰ أفلاطون في «**القوانين**» عقلًا مماثلًا [لما في هذا الفقه]، كما يظهر ذلك من قوله: «**إن الله الذي يأخذ -كما جاء في الأثر القديم- بناصية كل شيء، مبتداه ومنتهاه ووسطه، يمضي في دائرة الوجود إلىٰ مقصوده رأسًا. ولم يزل العدل أبدًا في معيته، وهو** [أي العدل] **القاضي في شأن أولئك الذين يخرجون عن ناموس الله. والسعيد من سار في ركابه -علىٰ قربٍ- خاضعًا منكَّس الرأس**»[١٨].

---

(١٦) See *ibid.* p.296 (Laws, 902 end, 903).

(١٧) See "Avicenna: His Life and Times" by A. J. Arberry in *Avicenna: Scientist & Philosopher*, ed. G. M. Wickens (London, 1952), p. 13.

(١٨) *Laws*, 715 end, 716 (Taylor, *op. cit.* p. 100).

[**نقول**: في الجملة الأخيرة من هذا النص ضمير مشكِل، وهو ضمير التأنيث (her)، إذ لم نجد له مرجعًا فيما تقدم من الكلام، ، ولعل هذا هو الذي حمل الدكتور محمد حسن ظاظا -في ترجمته لكتاب «القوانين» عن ترجمة تيلور الإنجليزية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦)، ص٢٢٤- علىٰ أن يُقحم كلمة ليست في الأصل لتصلح مرجعًا للضمير، فاستعمل مصطلح «إلهة الحق»، مع أن الوارد في الأصل كلمة "right" فقط (وآثرنا في ترجمتها كلمة «العدل»، وهي من معانيها، وتقوىٰ ذلك بما سيأتي من كلام عن ابن سينا)، والله أعلم بحقيقة الحال. (**المترجمان**)]

ويؤكد ابن سينا كذلك حاجة الإنسان في حياته إلىٰ الناموس والعدالة، وأن هذه الحياة غيرُ ممكنة إلا بالتعاون. يقول في كتابه «**الإشارات**»: «**وجب أن يكون بين الناس معاملةٌ وعدل، يحفظه شرع، يفرضه شارع متميِّز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدل علىٰ أنها من عند ربه، ووجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاءٌ من عند ربه القدير الخبير، فوجب معرفة المجازي، والشارع. ومع المعرفة سببٌ حافظ للمعرفة، ففُرِضَت عليهم العبادة المذكورة للمعبود، وكُررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير، حتىٰ اشتهرت الدعوة إلىٰ العدل المقيم لحياة النوع، ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم في الدنيا، الأجر الجزيل في الأخرىٰ**»[١٩].

وإذا تقبلنا هذه الفقرة علىٰ ظاهرها، دون تردد في صدق كاتبها (وليس هناك ما يدعو للشك في صدقه)، فسيتبين أن هناك تشابهًا كبيرًا بين أفلاطون وابن سينا، وبين ناموس إله أفلاطون والشرع الذي أوحىٰ به إلهُ ابن سينا. ومع هذا، تتضمن الشريعة [السعادةَ في] الدار الآخرة، في حين أن ناموس أفلاطون لا يَعرِض لهذا الأمر. ولما كانت النواميس مختلفة، فكذلك المدن التي تُساس بها. ونحن نعلم أن الألفاظ ربما حملت معاني مختلفة إذا استعملها أناس مختلفون في سياقات مختلفة، فقول أفلاطون: «**تحصيل السعادة لحياة الجميع**» تعني أمرًا يباين ما يعنيه ابن سينا بقوله: «**الأجر الجزيل في الأخرىٰ**»؛ إذ ليس لدينا وثيقة معتمدة تدل علىٰ أنه يخلع علىٰ كلمة «**الأخرىٰ**» معنىٰ آخر فلسفيًا، يُكسبها دلالةً باطنةً تنزع عنها دلالتها الدينية الظاهرة.

علىٰ أن المسألة تزيد تعقيدًا بما تقرَّر من أن أعمال أفلاطون وأرسطو لم تكن ميسورة للفلاسفة [المسلمين] في صورتها الأصلية، ولكن بواسطة مختصرات منقحة أعدها الأفلاطونيون المحدثون. ومن هؤلاء جالينوس وأفلوطين وفرفوريوس وبرقلس الذين بدلوا كلام أفلاطون ليوافق أرسطو، وبالعكس. وجنح أفلوطين

---

(١٩) انظر كتاب «الإشارات»، ص٢٠٠، وكذلك كتاب «النجاة»، ص٤٩٨ وما بعدها؛ آربري، مرجع سابق، ص٤٢ وما بعدها، ص٤٦ وما بعدها.

[**نقول**: ابتدأ الكاتب النقل عن ابن سينا من جواب كلام متقدم أغفل ذكره، وأصل العبارة: «ولما لم يكن الإنسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه، إلا بمشاركةِ آخرَ من بني جنسه ...، وجب أن يكون بين الناس معاملة وعدل ...». (**المترجمان**)].

وفرفوريوس بخاصة جنوحًا واضحًا بفكر أفلاطون نحو الواحدية [الأحادية] (monism) الدينية[*]. وقد انعكست نزعاتهم التوفيقية في رسائل الفارابي، كما رأينا، وأفضت كذلك إلىٰ أن حظيت الأفلاطونية، في هذه الصورة المغايرة، بالقبول لدىٰ المسيحيين كأوغسطين، ولدىٰ المسلمين كالكندي، والفارابي، ومسكويه، وابن سينا، وابن باجَّه، وابن طفيل، وابن رشد، فضلًا عن الرازي والطوسي. ومن الجائز أن تكون مفاهيم **«النبوة»** و**«الآخرة»** خاصة قد عرض لها تغييرٌ في المعنىٰ بين عصر السلف وعصر المعتزلة والفلاسفة، كما ذكرناه من قبل. ولا يمكننا أن نقطع -لعدم وجود شاهد صريح من النصوص- بمراد الفارابي وابن سينا وابن رشد من مصطلح **«النبوة»**: أهو بمعناه عند متكلمي المسلمين، أم بمعناه عند أفلوطين وفرفوريوس. ولكنني أميل إلىٰ الظن بأن استعمالهم مصطلحَ **«تنزيل»** -وهو وحي الله عن طريق الملَك جبريل- ومصطلحَ **«رسول الله»** -وصفًا لمحمد [ﷺ]، يباين وصف **«نبي»** (الذي يُطلق علىٰ سائر الأنبياء)- يومئ إلىٰ أنهم اعتبروا المعنىٰ الإسلامي [للنبوة]. ولا مرية في احتمال الفرضية القائلة بأنهم فسروا هذه المصطلحات -ذوات الدلالات الدينية الخاصة- علىٰ معناها في الأفلاطونية المحدثة، ولكن ليس هناك دليل علىٰ أنهم فعلوا ذلك حقيقةً إلا ما كان من مماثلة الملَك بالعقل الفعال. وإذا تبين ذلك، فأنا باق علىٰ معتقدي في أنهم يَنْحَوْن نحوَ الإسلام إلىٰ أن يظهر هذا الدليل.

ولعل الأمر علىٰ خلاف ذلك في شأن مصطلح **«الآخرة»**، فليس يسيرًا -لو كان ممكنًا- القطعُ بما كان الفارابي وابن سينا -مثلًا- يفهمانه من **«الآخرة»** و**«الحياة الآخرة»**: أهو دلالتهما الإسلامية أم المنقولة، التي تعني خلود النفس[٢٠]. أكان الفلاسفة مؤمنين بالجزاء الأخروي في الجنة، والعقاب في

(*) [الواحدية (monism): «بوجه عام، نزعة فلسفية ترمي إلىٰ رد الوجود أو المعرفة أو السلوك إلىٰ مبدأ واحد، وتقابل (الثنائية) . . . ، ويسمىٰ مذهب وحدة الوجود واحدية أيضًا؛ لأنه لا يفرق بين الله والعالم» المعجم الفلسفي (مجمع اللغة العربية بالقاهرة)، مادة واحدية. **(المترجمان)**]

(٢٠) راجع الفصل السابق، ص١٤٠ وما بعدها. حيث عَرَض السؤال نفسه بشأن الفارابي. وتعرض الصفحات اللاحقة من رسالة «في إثبات النبوات»، وهي التي تقدم تفسيرًا ميتافيزيقيًّا لنبوة محمد [ﷺ]، هذه المشكلة نفسها. راجع أيضًا الفصل السابق، رقم ٢٩.

الجحيم، حين أكدوا أن الشريعة تنفرد بالحديث عن الثواب والعقاب؟ ليس هناك دليل علىٰ نقيض ذلك، وليس يمكننا إثباتٌ ولا نفيٌ بشأن مقصودهم في خلود النفس: أهو من حيث وجودها، أم من حيث جانبها العاقل فحسب. وهل تعني الحياة الآخرة عودةَ النفس، التي كانت حبيسةَ الجسد في مدة الحياة، إلىٰ حالتها الطبيعية الأصلية من الروحانية المجردة، المنسلخة عن المادة؟ يتعين عليَّ أن أدع مناقشة هذه الأسئلة للمشتغلين بالفلسفة، بيد أني ذكرت هذه الصعوبة لأنه لا بد من مواجهتها في أي تقييم نهائي للدلالة الحقيقية «للكمال» و«السعادة»، وهما شاغل الفلسفة السياسية.

وليس من الممكن كذلك أن يكون لتأثير هذه الصعوبة علىٰ الإشكالية الأوسع: النقل والعقل، تعلقٌ بنا في سياق العلم المدني، وإنما حسبي أن أعيد الرأي الذي صرَّحتُ به من قبل[٢١]، وخلاصتُهُ أن منطلق الفلاسفة إيمانهم بالله وبوحيه إلىٰ رسوله محمد [ﷺ]. وقد قيَّد هذا الأمر حرية نظرهم الفلسفي نوعَ تقييد، فراموا تخفيف هذا القيد بالمسلَّمة القائلة بأنه إذا كانت الحقيقة واحدة، فإن النقل لا يمكن أن يأتي بما يُنكره العقلُ، وأن هذا ما كان. علىٰ أن ثمة سؤالًا ينبغي أن يظل موضع نظر، وهو عما إذا كان الفلاسفة يتجاوزون الحدود المرسومة -في بعض الأحيان- مصرِّحين بمعنىٰ خفي باطن انتهىٰ إليه نظرهم العقلي، علىٰ نحو ما سنرىٰ لدىٰ ابن باجَّه - في الفصل القادم - في المثال المتعلق بـ «الآخرة»، حيث خالف عن المعنىٰ الواضح للقرآن، ونحَّاه جانبًا. ومبلغ علمي أن التفسير النفسي للنبوة الذي قدَّمه الفارابي، وفصَّله ابن سينا، لم ينل من إرادة الله واختياره المطلقيْن، فهو السيد صاحب الأمر في مراداته وأفعاله، وليس وحيه لمن اصطفاهم من الأنبياء ناتجًا عن استعداد طبيعي فيهم أوجب عليه أن يوحي إليهم بشريعته، وإن كان لا بُدَّ من وجود هذا الاستعداد حتىٰ يتمكنوا من تلقي ناموسه. ويتضمن هذا الناموس العقائد والمقالات الصحيحة عن الله، والملائكة، والطبيعة، والإنسان (مع إبراز وصف «الصحة»، بوصف هذه العقائد «ممكنة الإثبات بالحجج البرهانية»)، كما يتضمن قواعد سلوكية تتمثل في طائفة

---

(٢١) See, for example, AIJT, p. 68, and PIR, pp. 254ff.

من الواجبات التي يلتزم بها الإنسان فيما بينه وبين الله، وفيما بينه وبين الناس، وهي قواعد لا يسع العقلَ بلوغُها إلا في أزمنة متطاولة؛ ولذلك كان هذا الناموس أعلىٰ رتبةً من الناموس البشري الذي يضعه المشرِّع الفيلسوف. وعلاوة علىٰ ذلك، يحتوي الناموس النبوي علىٰ تكليفات بصلاة وصيام وزكاة وحج وجهاد، تساعد الإنسان علىٰ الاقتراب من الله لمعرفته، وتُسهِّل العلاقات الاجتماعية وتُحسِّنها، وترعىٰ مصلحته العامة في هذه الحياة، كما تحمله -بالترغيب في الثواب والترهيب من العقاب- علىٰ النظر إلىٰ العالم القادم، متخذًا حياته الأرضية استعدادًا لما وراءها.

والحق أن التمييز بين العارفين والعامة يكفل العدالة الدينية والعناية بسعادة الجميع وفقًا للقدرة العقلية لكل فرد، علىٰ الرغم مما ينطوي عليه من دعوىٰ انفراد الحكيم (الفيلسوف) وحده بالقدرة علىٰ الوقوف علىٰ المعنىٰ الباطن الخفي لهذه المفاهيم، في حين يتعيَّن علىٰ العامة أن يرضوْا بالتفسير المجازي. وقد صرَّح ابنُ رشد بالتوقف عن تفسير بعض النصوص الدينية.

ولْنعدْ الآن من هذه الآفاق البعيدة التي تختص النخبةُ القليلة بتنسم عبيرها إلىٰ النطاق الأرضي الذي يعم الجماهير، وسوف نقفو أثر العرض الذي قدَّمه ابنُ سينا للتدبير والعلم المدني في آخر فصلين من الإلهيات، من الجزء الأخير من كتابه «**الشفاء**»[٢٢]: فيجب أن يكون القصد الأول للسَّانِّ في وضع السنن

---

(٢٢) راجع مخطوط Or. 1245 في مكتبة جامعة كمبردج، الأوراق من 167a - 136a، التي يعد هذا الجزء مختصرًا لها. انظر أيضًا م. هورتن (M. Horten) *"Die Metaphysik Avicennas"* (هاله ونيويورك، ١٩٠٧)، ترجمة ألمانية -مقرونة ببعض الملاحظات- للأجزاء المتعلقة بالإلهيات، والثيولوجيا، والكوسمولوجيا، والأخلاق من «الشفاء». وتوجد الفصول المتعلقة بهذا الأمر، التي تطابق النص العربي، في الصفحات ٦٧١-٦٨٥. ولما كان كتاب «النجاة» يقتصر علىٰ ذكر المقولات الأعمَّ، فإنه لا وجود لهذين الفصلين المستخرجَين هنا إلا في «الشفاء». وقد تصدرا بـ«فصل في عقد المدينة وعقد البيت، وهو النكاح والسنن الكلية في ذلك» و«فصل في الخليفة والإمام ووجوب طاعتهما، والإشارة إلىٰ السياسات والمعاملات والأخلاق». والحق أن لهذين الفصلين أهمية في توضيح الفكر السياسي عند ابن سينا، نظرًا لأنهما يكشفان عن مزج ظاهر بين المفاهيم الإسلامية والمفاهيم الأفلاطونية. [نقول: سنحرص علىٰ الإتيان بألفاظ ابن سينا نفسها في الفصلين المذكورين. (**المترجمان**)].

وترتيب المدينة علىٰ أجزاء ثلاثة (كما صنع أفلاطون): المدبِّرون، والصُّنَّاع، والحَفَظة، وأن يُرتب في كل جنس منهم رئيسًا، تحته رؤساء يَلُونه، يترتب عنهم رؤساء آخرون بعدهم، إلىٰ أن ينتهي إلىٰ أفناء الناس. ولْنذكرْ هنا تقسيم الفارابي -الذي استند فيه إلىٰ أرسطو- [أهل المدينة] إلىٰ رؤساء ومرؤوسين في منظومة هرمية، تبدأ بالرئيس الأول، إلىٰ الرؤساء الثواني الذين يَرأسون جزئيًّا ويُرأسون، نزولًا إلىٰ العامة الذين يُرأسون ولا يَرأسون أحدًا. [عودًا إلىٰ ابن سينا:] فلا يكون في المدينة إنسان معطَّل ليس له مقام محدود، بل يكون لكل واحد منهم منفعة في المدينة، وأن تحرَّم البطالة: فإن كانت عن مرض أو آفة، أَفرد [الرئيس] لأصحابها موضعًا يكون فيه أمثالهم. وإن كانت عن تكاسل وخمول، لزمه أن يردعهم كل الردع.

ولعل ما ذهب إليه ابن سينا من وجوب العناية بالمرضىٰ والزَّمْنَىٰ، ومَوْن الفقراء والمحاويج الذين لا حيلة لهم في اكتساب الرزق، راجعٌ إلىٰ معاييره الأخلاقية الإسلامية، وإلىٰ اشتغاله بالطب. وهو يخالف بذلك ما ذهب إليه أفلاطون[٢٣]. وقد عَدَّ من «القبيح» قتل الميئوس من صلاحه ممن حيل بينه وبين الكسب بأمراض وزمانات.

وكذلك أكد ضرورة وجود وجه [رأس] مال مشترك في المدينة، ويكون ذلك عُدة لمصالح مشتركة، وإزاحة لعلة الحَفَظَة الذين لا يُشغلون بصناعة. وبعض هذا المال من حقوق [ضرائب] تُفرض علىٰ الأرباح المكتسبة والطبيعية، وبعضه يُفرض عقوبةً [الغرامات]، وبعضه «فيء». وهذا الأخير -الذي يعد من المفاهيم

---

(٢٣) راجع: *"Republic"*، ٤٠٧-١٠. وقد شرح ابن رشد هذه الفقرات، ويبدو أنه أشار إلىٰ ابن سينا -وإن لم يصرح باسمه- في قوله: «وأما ذوو العاهات ممن يستطيعون العيش بدون علاج، فمن الناس من يرىٰ قتلهم، ومنهم من يرىٰ الإبقاء عليهم» (*ACR*، ص١٣٩). فالظاهر أن ابن سينا داخل في هذه الطائفة الأخيرة.

[نقول: يشير روزنتال إلىٰ قول ابن سينا في «الشفاء» (١٠: ٤٤٧، بتحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد): «ومن الناس من يرىٰ قتل الميئوس من صلاحه منهم [يعني من المرضىٰ والزَّمنىٰ]، وذلك قبيح؛ فإن مئونتهم لا تجحف بالمدينة». (**المترجمان**)].

الخاصة بالدولة الإسلامية- يُقسَّم بالعدل في «المصالح المشتركة»(*). ويجب علىٰ المشرِّع تحريم الصناعات التي يقع فيها انتقال الأملاك والمنافع من غير مصالح تكون بإزائها، وذلك مثل القِمار، [فإن المقامر يأخذ من غير أن يعطي منفعة البتة]، بل يجب أن يكون الآخذ آخذًا من صناعة يعطي بها فائدة تكون عوضًا. وكذلك يجب تحريم الصناعات والحرف التي تدعو إلىٰ أضداد المصالح أو المنافع، كتعلم السرقة واللصوصية والمراباة(٢٤).

ولما فرغ من الحديث عن شئون المال العام، وعن الصناعات والحرف النافعة، أخذ في حديث الزواج والحياة الأُسْرية. ومذهبه فيهما مبني علىٰ الشريعة الإسلامية، مع ما استقر في ذهنه من موروث كلاسيكي، كما تبيَّن في (*Bryson*)(٢٥)، الذي ندين بنسخة منه لابن سينا. وهو مماثل لكتابه «**السياسة**».

(*) استعمل المؤلف هنا مصطلح «فيء»، وكتبه بالعربية، مع أن ابن سينا استعمل مصطلح «غنائم»، يقول: «... وبعضه [المال] يكون من أموال المعاندين للسنة، وهو الغنائم»؛ والفرق بينهما مقرر معروف، فـ«الفيء»: «ما رده الله علىٰ أهل دينه من أموال من خالفهم في الدين بلا قتال؛ إما بالجلاء، وإما بالمصالحة علىٰ جزية أو غيرها»، في حين أن «الغنيمة» هي «ما أُخذ من أهل الحرب عَنوةً، والحرب قائمة». انظر «معجم المصطلحات الفقهية»، للدكتور محمود عبد الرحمن عبد المنعم، (دار الفضيلة، د.ت.)، ج٣: ٢٤، ٥٧. (**المترجمان**)].

(٢٤) لا ينبغي أن تتخذ موافقة أفلاطون -فيما يتعلق بالبَطالة والقِمار، وبعض الجرائم كالسرقة واللصوصية- ذريعة إلىٰ القول بتأثر ابن سينا بـ«الجمهورية»؛ لأن الاحتياط في حفظ الجماعة من الآفات وفقد الأملاك أمر طبيعي وضروري في كل مجتمع إنساني. وليس كذلك الحال فيما يتعلق بالبطالة واللعب [كذا!]، ولا سيما رعاية الزَّمنىٰ والمرضىٰ؛ إذ لا سبيل إلىٰ استبعاد هذا التأثر، سواء أكان سلبيًّا أم إيجابيًّا.

[**نقول**: يبدو أن هناك تناقضًا فيما قرره المؤلف في هذا الموضع، فقد أنكر أولا تأثر ابن سينا بأفلاطون فيما يتعلق بالبطالة والقمار، ثم أثبته فيهما بعد ذلك، واستعمل في الموضعين ألفاظًا واحدة "idleness" للبطالة، و"games" للقمار، وقد ظننا -باديَ الرأي- أن المراد بهما في الموضعين مختلف، فلما راجعنا هذا الفصل من كتاب «الشفاء»، لم نر ذكرًا للبطالة إلا في موضع واحد، ولا ذكرًا للعبٍ سوىٰ القمار، فتأكد لنا هذا التناقض. ومن الجائز أن روزنتال أراد أن يستعمل تعبير "far from"، فسبق القلم بتعبير "as far as"، الذي يشيع استعماله لديه، فاضطرب المعنىٰ، والله أعلم. (**المترجمان**)].

(٢٥) انظر م. بليسنر (M. Plessner)، *"Der Oikonomikos des Neupythagoreers 'Bryson und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft"* (هيدلبرج، ١٩٢٨). ونشر شيخو كتابَ «السياسة» لابن سينا في «المشرق» (١٩٠٦). ويميز ابن سينا في كتابه «أقسام العلوم» بين ثلاثة علوم عملية، =

فالتزوج هو الكافل للتناسل ولبقاء البشرية، والأسرة هي الأساس الذي تُبنىٰ عليه المدينة، وهي التي توثِّق الرابطة بين الآباء وأبنائهم، وهذا هو النموذج الذي ينبغي أن تكون عليه الحياة الاجتماعية. ولذلك توسَّع ابن سينا في مناقشة الإجراءات الضرورية لحفظ نقاء الحياة الزوجية، ولحماية صحة الأسرة، كما أسهب في الكلام عن الطلاق، وأنه آخر ملجوء إليه بعد تعذر الصلح، علىٰ الرغم مما فيه من خطورة علىٰ الأبناء. والحق أنه كان في هذه المسألة، وفي مسألة مكانة المرأة والعناية بالأبناء، جاريًا علىٰ سَنَن الشريعة الإسلامية، وبخاصة فيما يتعلق بأحكام المواريث.

وقد عرَّج -في الفصل الأخير- علىٰ بعض القضايا المتعلِّقة بالمدينة الإسلامية الفاضلة، مُولِيًا الخليفةَ والإمامَ عنايةً خاصة، فذكر -في البداية- أنه يجب علىٰ السَّانِّ فرض طاعة من يَخلفه، ثم أوجز واجبات الإمام، في موافقة تامة لما استقر في النظرية التشريعية السُّنية، ووفَّق -في أثناء ذلك- بين الخصال الإسلامية [للخليفة] والفضائل الأربع التي ذكرها أفلاطون. فلا بد أن تكون الأخلاق الشريفة حاصلة عنده من الشجاعة والعفة وحُسْن التدبير[٢٦]. ويشبه أن تكون هذه الأخيرة نظير «العدل» عند أفلاطون؛ لأن ابن سينا يُعاقب في الاستعمال بين ثلاثة ألفاظ للتعبير عن المدينة الإسلامية الفاضلة: «فاضل»، و«عادل»، و«حسن». وينبغي أن يكون كذلك أصيل العقل؛ لأن ذلك سيساعده علىٰ اكتساب الحكمة العملية (بوصفها منفصلةً عن الحكمة النظرية)، عارفًا بالشريعة حتىٰ لا أعْرَفَ منه.

وينبغي أن يكون الاستخلاف علىٰ وفق ما رسمته الشريعةُ، كما بيناه في الفصل الثاني، غير أن ابن سينا زاد أن أهل السابقة [أهل الحل والعقد]

= كما نقلنا عنه في الفصل الخامس (رقم ١٠)، ويقول عن التدبير ما جاء بيانه في *"Bryson"* إنه يُعرف منه أن الإنسان كيف ينبغي أن يكون تدبيره لمنزله المشترك بينه وبين زوجه وولده ومملوكه (انظر دراستي PIB، ص٢٠٠، رقم ٤٨).

(٢٦) المراد بـ «حسن التدبير»: حسن رعاية النفس والآخرين.

إذا أجمعوا علىٰ غير من وُجد الفضل فيه والاستحقاق له، فقد كفروا بالله، كما أنكر «الخروج» [علىٰ الإمام]، وأوجب علىٰ الكافة من أهل المدينة قتال المتغلِّب وقتله. فمن قعد عن ذلك منهم، وهو متمكِّن، حل دمه. ويبدو أن هذه الآراء تباين النظرية السُّنِّيَّة، التي لا تقتضي سوىٰ العزل من المنصب، لا الموت، إذا كان لدىٰ الناس من القوة ما يكفي لحمل الخليفة علىٰ الاعتزال(*). ويذهب ابن سينا إلىٰ ادعاء أنه لا قربىٰ عند الله تعالىٰ -بعد الإيمان بالنبي- أعظم من إتلاف هذا المتغلِّب.

فإذا كان المتولي للخلافة غيرَ أهل لها، وممنوًّا بنقص سلِم منه الخارجي، فالأولىٰ أن يطابق أهلُ المدينة هذا الخارجي إذا كان ممتَّعًا بأصالة العقل وقوة البدن، وإن فاتته الفضائل الأخرىٰ. وفي هذا ما يدل علىٰ أن من الممكن الاستغناء عن الخصال الشرعية اللازمة لصالح السلطة القائمة علىٰ القوة والعقل [الذكاء]، فهذه أولىٰ من سلطة ضعيفة يمارسها مَنْ استجمع الفضائل الباقية وعَدِم هاتين الخصلتين. ويقترب هذا الرأي من «الذرائعية» التي جنح إليها الفقهاءُ ممن توفرنا علىٰ دراسة آرائهم في الفصل الثاني. علىٰ أن هذه الواقعية تبدو مناقِضةً لما سبق من إنكار ابن سينا للتغلب، ودعوته الناس إلىٰ قتال المتغلِّب وقتله(**).

(*) [لا يلوح لنا أن لتعليق المؤلف وجهًا في هذا الموضع؛ لأن ابن سينا لا يتكلم عن الخليفة إذا أتىٰ ما يوجب عزله، وتيسر للناس ذلك، ولكنه يتحدث عن ضرورة صد الخارجي (المتغلب)، وقتاله وقتله. ومع هذا، «إن صحح الخارجيُّ أن المتولي للخلافة غير أهل لها، وأنه ممنوٌّ بنقص، وأن ذلك النقص غير موجود في الخارجي، فالأولىٰ أن يطابقه أهل المدينة». فالظاهر أن ابن سينا لا يرد ولاية المتغلب بإطلاق، ولكنه لا يثبتها له بمجرد تغلبه وظهوره مع افتقاره إلىٰ الخصال اللازمة للإمامة، وإلا استحالت المدينة الفاضلة نوعًا آخر من المدن «الجاهلة» أو «غير الكاملة»، وهي التي تُعرف -كما مر- بمدينة «التغلب». (**المترجمان**)].

(**) [نود أن نثبت هنا عدة ملاحظات علىٰ كلام المؤلف:

الأولىٰ: أن الخصلتين اللتين أجاز ابن سينا الترجيح بهما هما «العقل، وحسن الإيالة»، والمراد بحسن الإيالة «حسن السياسة»؛ ولذلك بدأ بهما عند ذكر خصال الإمام، فلا مدخل للقوة البدنية في هذا السياق أصلا، كما توهم الكاتب.

والثانية: أن الذي أوقع الكاتب في سوء الفهم -في رأينا- أنه ظن أن كلام ابن سينا متصل بشأن المفاضلة بين «الخليفة القائم» و«الخارجي المتغلب»، وليس كذلك، ولكنه تتمة للحديث المتقدم عن =

وقد أكد ابن سينا بعد ذلك أهمية العبادات، كالجُمع والأعياد والصيام والحج، وقيمتها في الحياة السياسية والاجتماعية والشخصية لأهل المدينة الإسلامية الفاضلة؛ «**فإن فيها دعاء الناس إلىٰ التمسك بالجماعة، وإلىٰ استعمال عُدد الشجاعة، وإلىٰ المنافسة، وبالمنافسة تدرك الفضائل. وفي الاجتماعات استجابة الدعوات ونزول البركات**»(*). وكان يعتقد أن الشارع قد نظَّم كل ذلك في أمر الخلافة، كما كان يذهب في الأحكام -في الغالب- مذهبًا وسَطًا، بين الإفراط والتفريط. وبذلك، تتضمن العبادات -بمعناها المتقدم- واجبات المرء نحو ربه، وتتضمَّن أيضًا ما يعود بالنفع علىٰ المجتمع. وقد رأينا من قبل أن الناموسين الإسلامي واليوناني مُجمِعان علىٰ الإقرار بالقيمة السياسية للشعائر الدينية.

وتشمل المعاملات جميعَ ما يجب علىٰ المرء تُجاه أهلِ مدينته، كما تشمل واجباته الاجتماعية. ويجب أن يكون فيها معاملات يشترك فيها الإمام، وهي المعاملات التي «**تؤدي إلىٰ ابتناء أركان المدينة، مثل المناكحات والمشاركات**

= شروط الإمام بإيراد فرضية عدم اجتماعها -علىٰ التمام- في واحد (وقد سبق مثل هذا عند الفارابي)، فحينئذ تلزم المفاضلة. وفي رأي ابن سينا أن «المعول عليه الأعظم **العقل وحسن الإيالة**، فمن كان متوسطًا في الباقي، ومتقدمًا في هذين، **بعد ألا يكون غريبًا في البواقي وصائرًا إلىٰ أضدادها**، فهو أولىٰ ممن يكون متقدمًا في البواقي، ولا يكون بمنزلةٍ في هذين».

والثالثة: أن هذا الترجيح بالعقل وحسن الإيالة مقرون بشرط آخر، كما مر في النقل السابق، وهو «**ألا يكون غريبًا في البواقي وصائرًا إلىٰ أضدادها**»، فمن عدم الأخلاق الشريفة من الشجاعة والعفة وحسن التدبير، لم يكن له أن يلي الخلافة، وإن كان وافر العقل حسن السياسة. وخلاصة القول أن المفاضلة المذكورة مفترَضةٌ بين مستجمِعَيْن لشرائط الخلافة في الجملة، غير أن أنصباءهم من هذه الشرائط متفاوتة، فحينئذٍ يُنظر أيهما أوفر عقلا وأحسن سياسة، فيُقَدَّم.

والأخيرة: إذا تبين ما سبق، فلا وجه لما رمىٰ به المؤلفُ صاحبَ «الشفاء» من التناقض في شأن «المتغلِّب»؛ لأن الشيخ الرئيس إنما كان يضرب في وادٍ من القول سوىٰ هذا الذي يهيم فيه روزنتال. **(المترجمان)**].

(*) [لم يعرض ابن سينا في هذا الموضع إلا للعبادات التي يجتمع لها الناس، ومثَّل لها بالأعياد. وما سوىٰ ذلك، فهو من زيادات المؤلف، ولا بأس بتسمية الجُمع والحج في هذا السياق؛ لأن فيهما من اجتماع الناس ما في الأعياد، ولكن إيراد الصوم في هذا السياق غريب! **(المترجمان)**].

الكلية ...، [ويجب] أن يسن علىٰ الناس معاونة الناس والذب عنهم، ووقاية أموالهم وأنفسهم».

ولما فرغ ابنُ سينا من حديث العبادات والمعاملات التفت إلىٰ الكلام عن الأعداء والمخالفين للسُّنة، فحمله ذلك علىٰ مناقشة أحد أهم واجبات الخليفة: «الجهاد»، وهو المتمِّم لواجب التعاون علىٰ حماية الأنفس والأموال؛ ولذلك تعين مقاتلة المخالفين للسُّنة أولًا [«**بعد أن يُدْعَوا إلىٰ الحق**»]، وتُبَاح أموالهم للانتفاع بها في المصالح العامة، ويُسْتَرَقُّون لخدمة أهل المدينة العادلة. وفي قول ابن سينا بعد ذلك: «**وكذلك من كان من الناس بعيدًا عن تلقي الفضيلة فهم عبيد بالطبع، مثل الترك والزَّنج، وبالجملة الذين نشأوا في غير الأقاليم الشريفة**» ما يدل علىٰ أنه يريد ردَّ هذا الصنف من الناس إلىٰ رتبة الأقنان؛ «**إذ لا بُدَّ من ناس يخدمون الناس**».

وقد ميز بين الشرع النبوي الموحىٰ، الذي سماه «**سنتنا النازلة [من السماء]**»، والسُّنة الجميلة(*)، التي نشأت -مع طول الزمان- في مدينة أخرىٰ. وإذا ضلت الأمم والمدن وجب إلزامها السُّنةَ، ويجب أن تكون هذه السنة هي الشريعة النبوية، فهي «**أتم وأفضل**». وإذا كانت «المدينة الحسنة السيرة» ترىٰ أن أحوال «المدن الفاسدة» يمكن إعادتها إلىٰ «الصلاح» [بالسنة النازلة]، فجائزٌ أن تُفرض عليها هذه السُّنة. فإن أبت «**ثم صرَّحت بأن هذه السنة ليس من حقها أن تقبل، وكذبت السانَّ في دعوته أنها نازلة علىٰ المدن كلها ...، فحينئذ يجب أن يؤدَّب هؤلاء أيضًا ويُجاهَدوا**»؛ إذ لا يمكن أن يظل من أبىٰ الانقياد للشريعة التي أنزلها الله دون عقاب(٢٧).

(*) [لفظ ابن سينا: الحميدة (**المترجمان**)].

(٢٧) يبدو أن هذا الرأي منبثق عن المطلب الإسلامي الداعي إلىٰ حمل جميع أهل الأرض علىٰ عبادة الله وفقًا لدين الإسلام. ويرتكز هذا المطلب علىٰ التمييز بين «دار الإسلام» و«دار الحرب». ولما لم يكن بد من غزو دار الحرب، فقد غدا «الجهاد» من الواجبات الأساسية علىٰ كل مسلم، فهو الوسيلة التي عينها الله لتصغير «دار الحرب»، ثم لإزالتها بتحويلها إلىٰ «دار إسلام».

ومما يجدر ذكره أن ابن سينا يؤكد شدة الحاجة إلىٰ السنة [القانون] لضبط الشئون الدنيوية في المدينة، ويدرك بوضوح أنه ليس كلُّ أحد معنيًا بالآخرة؛ ولذلك «**يجب علىٰ السانِّ أن يشرِّع أحكامًا لهذه الحياة، ويجب أن يكون أكثر الأحكام موجَّهًا ضد الأفعال المخالفة للسنة، الداعية إلىٰ فساد نظام المدينة**». ولعل بعض الأفراد يعانون في العمل السنة [القانون]؛ ولكن لا مفر من ذلك، فضلا عما ينطوي عليه من «قيمة تأديبية» (educative value). وقد كان ابن سينا يعتقد أن العقاب مزجَرة(*).

ولما فرغ من الحديث عما في الشريعة النبوية الإلهية من تمام وفضل، رجع إلىٰ الشرط اللازم فيمن ينوب عن النبي [ﷺ]؛ أي الخليفة، من العلم التام بهذه الشريعة؛ لأن الشارع لم ينص علىٰ أحكام جزئية للوقائع الخاصة التي يتغير حكمها بتغير الزمان والأحوال، فينبغي أن يكون ذلك إلىٰ «السايس» [من حيث هو خليفة]. وينبغي أن يعهد بتطبيق المبادئ العامة التي نص الشارع عليها بشأن بعض الحالات الخاصة، التي يمكن أن تتغير بتغير الزمان، إلىٰ «أهل المشورة». ويبدو من هذا الشرط الأخير أنه يحق للخليفة أن يستشير، ولكن اتخاذ القرار (في صورة أحكام) حقه وواجبه. وكل ذلك موافقٌ لما تقرر في النظرية السُّنية في الخلافة.

وخاتمة القول **أن يكون السَّانُّ يسن أيضًا في الأخلاق والعادات سننًا تدعو إلىٰ «العدالة»، التي هي «الوساطة»**[٢٨]. **والوساطة تُطلب في الأخلاق والعادات**

(*) [يبدو لنا أن حكاية الكاتب لكلام ابن سينا في هذا الموطن غير منضبطة، فهو يذكر أهمية القوانين عامة في تنظيم الحياة المدنية، في حين كان ابن سينا يتكلم عن «العقوبات» خاصة التي تُحفظ بها الشرائع المسنونة، ويُزجر بها المخالفوها، وهذا نص كلامه: «ويجب أن يَفرض [السَّانُّ] عقوبات وحدودًا ومزاجر ليمنع بذلك عن معصية الشريعة؛ فليس كل إنسان ينزجر لما يخشاه في الآخرة [تأمل كيف ورد هذا المعنىٰ في كلام الكاتب!]. ويجب أن يكون أكثر ذلك في الأفعال المخالفة للسنة، الداعية إلىٰ فساد نظام المدينة، مثل الزنا، والسرقة، ومواطأة أعداء المدينة، وغير ذلك. فأما ما يكون من ذلك [يعني من المخالفات] مما يضر بالشخص في نفسه [فلا يعود ضرره علىٰ المجموع]، فيجب أن يكون فيه تأديب لا يبلغ به المفروضات [تأمل أين هذا المعنىٰ مما فهمه الكاتب!]». **(المترجمان)**].

(٢٨) «الغاية» أرسطية؛ وراجع ابن تيمية عن «أمة وسط»، الفصل الثاني، ص٥٦.

بجهتين: **فأما ما فيها من كسر غلبة القوىٰ، فلأجل زكاء النفس خاصة، واستفادتها الهيئةَ الاستعلائية، وأن يكون تخلصها من البدن تخلصًا نقيًا. وأما استعمال اللذات فلبقاء البدن والنَّسْل، وأما الشجاعة فلبقاء المدينة.** والعدالة تتضمن -من حيث هي غاية- المساواة والاعتدال، وتُعنىٰ بالمصالح الإنسانية والاجتماعية بتجنب الرذائل الإفراطية والتفريطية، وهي مجموع فضائل ثلاث: الحكمة والعفة والشجاعة. وبذلك رجع ابن سينا إلىٰ الفضائل الأربع الرئيسة عند أفلاطون. وتنقسم الحكمة -كما رأينا- إلىٰ حكمة عملية، تختص بالأفعال الدنيوية، وحكمة نظرية، وسبيلُ تحصيلها تعلم الفلسفة. ومَنْ جَمَعَ إلىٰ الفضائل «المدنية» الأربع هذه الفضيلةَ الميتافيزيقية [الإلهية]، التي سماها الفارابي «الفضيلة النظرية»(*)، «**فقد سُعِد**»(٢٩). وهذا هو الكمال الأخلاقي والفكري عند الفلاسفة. وقد استثنىٰ ابن سينا الحكمة النظرية من فضيلة «الوساطة»؛ [«**فإنها لا يُكلف فيها التوسط البتة**»]، وختم كتاب «**الشفاء**» -علىٰ نحو لافت للنظر- بذكر النبوة، وأن من أُوتي الحكمتين النظرية والعملية، وفاز مع ذلك بالخواص النبوية «**كاد أن يصير ربًّا إنسانيًا، وكادت أن تحِل عبادتُه بعد الله تعالىٰ، وهو سلطان العالم الأرضي، وخليفة الله فيه**».

وتكشف لنا هذه الخاتمة لقسم «الإلهيات» من كتاب «**الشفاء**» عن السبب الذي حمل ابن سينا علىٰ إدراج العلم المدني، الذي ظل صناعة عملية علىٰ الرغم من كونه صناعة ملكية، في الإلهيات: إن الرئيس الفاضل هو النبي، وهو فوق الرجل السعيد الذي جمع إلىٰ الكمال الفضائل العملية والنظرية.

(*) وهي بهذا الاسم عند ابن سينا أيضًا. (**المترجمان**)

(٢٩) مبلغ علمي أن ابن سينا هو أول فيلسوف يفرق بين الحكمتين العملية والنظرية (تفريعًا علىٰ التفرقة بين العقلين العملي والنظري، التي يشترك في القول بها جميع الفلاسفة) في جانب العلم المدني. وإذا لم يكن مصطلح «العلم» عند ابن رشد (*ACR*، ص١١٦) يعني «الحكمة العملية»، فلعل ابن سينا يكون منفردًا بهذا القول. وهذه «الحكمة العملية» معرَّفة في *NE*، ٧، ١٠، ١١٥٢ (راجع *ACR*، ص٢٥٧). وأعلىٰ مجالي الكمال العقلي معرفة الله، ويختص بها العارف. ويبدو أن «العارف» أعلىٰ رتبة -عند ابن سينا- من «الفيلسوف»، ومرد ذلك إلىٰ ما لديه من خصيصة باطنة [صوفية] تمكنه من [العلم] بطريق الحدْس.

علىٰ أن هذه الخاتمة نفسها -علىٰ أهميتها من حيث دلالتها علىٰ الطابع الإسلامي للفلسفة السياسية عند ابن سينا، ومن حيث دلالتها علىٰ شخصيته- لا تتيح لنا أن نخلُص -في وضوح- إلىٰ أنها جوهر فلسفته الدينية كلها. والسبب في ذلك أن له كتابًا آخر ينتهي بقسم ختامي آخر يقوم شاهدًا علىٰ فلسفته المشرقية، وهو كتاب «**الإشارات**» الذي سبق النقل عنه. فالفصول الختامية من هذا الكتاب العميق تقطع بأن العارفين [المنزهين] مصروفون -ببواطنهم علىٰ الأقل- عن الناموس والسياسة، وهم إذا وُضع عنهم درن مقارنة البدن، وانفكوا عن الشواغل، خلصوا إلىٰ عالم القدس والسعادة، وتحصَّل لهم الاتصال بالله في المعرفة المجرَّدة. وهذه هي الروحية الصوفية التي عبرت عنها قصته الرمزية «**حي بن يقظان**»، تلك القصة التي خلَّفت أثرها في ابن باجَّه، ثم في ابن طفيل خاصة. وليس كذلك الحال عند ابن رشد، الذي بدا أوثق سببًا بفكر ابن سينا في الفصول الختامية من «**الشفاء**»؛ فالمدينة الإسلامية الفاضلة تشرِّع لجميع أهلها، والامتثال لناموسها هو الذي يكفل لهم سعادة الدنيا والآخرة.

الفصل الثامن
ابن باجَّه: التحول الفردي

سوف نَلقَىٰ لدىٰ أبي بكر ابن الصائغ، ابن باجَّه[1] -أولِ فيلسوف مسلم في الغرب- مقاربة مختلفة لأفلاطون ولفلسفته السياسية؛ لأن «آڤمبس» (Avempace)

---

(١) ولد ابن باجَّه في سَرَقُسطة قريبًا من نهاية القرن الحادي عشر، وقيل: إنه مات مسمومًا بيد بعض خصومه في سنة ١١٣٨. وقد ولي الوزارة سنوات كثيرة لصهر الخليفة المرابطي في إسبانيا المسلمة.
ويعد س. مونك (S. Munk) أول من أعد دراسة شاملة لفلسفته، واعتمد فيها -علىٰ نحو رئيس- علىٰ الترجمات العبرية لـ «تدبير المتوحد»، ولـ «رسالة الوداع» (في دراسته الكلاسيكية *"Melanges de philosophie juive et arabe"*، باريس، ١٨٥٩). وفي دراستي PG كان بحوزتي هاتان الرسالتان فحسب: الأولىٰ في مخطوطة بودليانا، بعنوان *"Hanhaghath hammithbodhedh"* (Or. 116)، نشرها د. هيرزوج (D. Herzog) (برلين، ١٨٩٥)، والأخرىٰ في مخطوط باريس (عبري ٩٥٩) بعنوان *"Iggereth happetirah"*. وليست النسخة العبرية من «تدبير المتوحد» سوىٰ مختصر أعده موسىٰ ناربوني، وأودعه شرحه لقصة «حي بن يقظان» لابن طفيل. وبعد مرور عدة سنوات علىٰ دراستي PG نشر آسين بلاثيوس الرسالتين، مع ثالثة هي «كتاب اتصال العقل بالإنسان»، بالعربية. وقد عولت علىٰ هذه النشرة في دراسة لي أكثر تفصيلا، وإن كانت لم تزل بعدُ تمهيدية: .PIB وسوف يُحال القارئ إلىٰ هذا المقال للوقوف علىٰ معالجة أتمَّ مما أتيح هنا، ففي هذا المقال وفي دراستي PG توفر علىٰ دراسة مصادر ابن باجَّه اليونانية (أفلاطون، وأرسطو، والإسكندر الأفروديسي، وجالينوس، راجع PG، رقم ١١ وPIB رقم ١٣). وهناك حاجة شديدة إلىٰ دراسة شاملة لهذا الفيلسوف الغربي المسلم، ذي المواهب المتعددة. ومما يجدر ذكره أيضًا أن ثمة إشارات كثيرة إلىٰ مؤلفاته في شروح ابن رشد علىٰ أرسطو (ولا سيما «كتاب النفس» *"De Anima"*)، وفي شرح ناربوني علىٰ قصة ابن طفيل، وكذلك في كتاب «دلالة الحائرين» لموسىٰ بن ميمون. وفي الحق أن ابن باجَّه لم يكن مفكرًا فحسب، وإنما كان ذا تأثير كبير علىٰ ابن طفيل، كما كان سببًا يصل ما بين الفارابي وابن رشد، الذي أكْبَرَ رسالته في اتصال الإنسان بالعقل الفعال، ووضع عليها شرحًا. وقد أوصىٰ موسىٰ بن ميمون مترجمَه ابن تيبون بمصنفات ابن باجَّه، وإن كان مما يؤسف له أن مخطوطات برلين لمؤلفاته -وتتضمن شرحه لـ «كتاب النفس»- مفقودة. =

-وهذا هو اسمه الذي عُرف به بين الإسكولائيين (Scholastics)(*)، وعند دارسي الفلسفة من المحدثين- قَصَرَ اهتمامه علىٰ الكمال والسعادة الفرديين للمفكر، وهو يرىٰ أن ذلك إنما يكون باتصال الإنسان بالعقل الفعال، وهذه أعلىٰ مرتبة قبل بلوغ التفكر الصوفي في الله(٢). فالعلم المدني لا يشغل ابن باجَّه إلا من حيث تأثيره علىٰ الفيلسوف. أما خصالُ الرئيس، والناموس الذي هو قاعدةُ الحكم، وسعادة الجماعة، والصور المختلفة للسياسات وتحولاتها، فليس هو من ذلك كله في شيء. وقد كان يعرف مدينة أفلاطون الفاضلة، ويعلم أنها تساعد طالبَ الحقيقة المنفردَ علىٰ بلوغ مراده، في حين تَحُول المدن غير الكاملة بينه وبينه، ولكنه خالف من سبقه (الفارابي وابن سينا)، ومن لحقه (ابن رشد)، فلم يقل بأن الكمال الإنساني الأعلىٰ والسعادة القصوىٰ لا يتحققان إلا في المدينة الفاضلة، وذلك أن البحث عن السعادة سابق علىٰ [وجود] المدينة وعلىٰ الاجتماع، فإذا دعت الحاجة، تعين علىٰ المرء أن يعتزل الناس، وأن يشتغل بمعرفة نفسه، فإنها

= ومهما يكن من شيء، فقد قام الراحل آسين بلاثيوس بكثير من الجهد للتعريف بأعمال ابن باجَّه، وذلك بما نشره من أعمال، مع مقدمات ومختصرات لمحتواها. وتمثل الرسائل الثلاث المذكورة آنفًا أساس هذا الفصل. ومما يذكر أن بلاثيوس كان قد نشر دراسة بعنوان "El filosofo zaragozano Avempace" في *Revista de Aragon* (١٩٠١)، غير أنني لم أستطع الاطلاع عليها.

[نقول: قام الدكتور محمد صغير حسن المعصومي بتحقيق «كتاب النفس» لابن باجَّه علىٰ مخطوط وحيد، هو مخطوط بودليان (أكسفورد)، وذكر أنه عرف من الأستاذ پال كالي (Pr. P.E. Khale) أن مخطوط برلين من الكتاب المذكور كان قد نقل من خزانة برلين إلىٰ الشرق في زمان الحرب العالمية الثانية، فغاب أثره. وقد صدر الكتاب عن «المجمع العلمي العربي بدمشق» في سنة ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م. **(المترجمان)**]

(*) [إسكولائي تعني مدرسي، و«المدرسة (بالتعريف) اسم لفلسفة القرون الوسطىٰ المسيحية، ومنه الفلسفة المدرسية: فلسفة المدارس والجامعات في القرون الوسطىٰ التي بدأت من القرن العاشر وامتدت إلىٰ القرن السادس عشر، واعتمدت بوجه خاص علىٰ أرسطو، محاوِلةً التوفيق بين فلسفته وبين التعاليم الدينية، وعولت علىٰ منطقه وقياسه في استدلالاتها. ومن أشهر ممثليها توماس الأكويني في القرن الثالث عشر، وتسمىٰ أيضًا (الإسكولائية) » المعجم الفلسفي (مرجع سابق)، ص١٧٣. **(المترجمان)**].

(٢) وقد خصص لهذا الموضوع كتاب «اتصال العقل بالإنسان»، تحقيق آسين بلاثيوس في *Al Andalus*، مج٧ (١٩٤٢)، ١-٤٧. وانظر الحاشية السابقة أيضًا ودراستي PG، ص١٦٠، مع الحاشية ٢١، وPIB، ص١٩٢ وما بعدها.

تقوده إلىٰ معرفة الله، دون حاجة إلىٰ عون الجماعة، ولا إلىٰ الناموس النبوي الذي يهديها.

لقد اتخذ الفيلسوفان المذكوران سلفًا أفلاطون وأرسطو إمامين لهما في الفلسفة السياسية، واتبعا آراءهما مع بعض التغييرات والتكييفات التي تقتضيها بيئتهما الإسلامية، فكان ما مر من تفسيرهما السياسي للنبوة، ومن إصرارهما علىٰ الشريعة قانونًا للمدينة الفاضلة. وعندهما أن الإنسان مدني بطبعه، وأنه ينبغي - لذلك- أن يعيش في اجتماع مدني يحفظ عليه حياته، ويُمكِّنه من الكمال وفقًا لما تقتضيه طبيعته، فهو جزء المدينة، وهذا هو الجوهر الحقيقي لإنسانيته، فإذا اعتزل جماعته، فَقَدَ حقه وفرصته في الكمال.

ولم يكن الرأي الذي ذهب إليه ابن باجَّه ثمرةَ جهل بأفلاطون وأرسطو، ففي كل سطر من كتبه الصعبة، الغامضة في الغالب، التي لعلنا ندين بها -في صورتها الحالية- إلىٰ بعض تلامذته، ما يقوم شاهدًا علىٰ معرفة دقيقة بفلسفتهما، وعلىٰ فهم جيد لها، وكذلك علىٰ حكم مستقل صدر عن عقل أصيل. ولكن علىٰ الرغم من أن كتب أفلاطون وأرسطو تحتوي علىٰ مقولات سياسية أساسية في نظر الفلاسفة المسلمين الآخرين، فإن ابن باجَّه لم يكن يجد حرجًا في مخالفتها، ولا اتخذ التراث اليوناني قطبًا يُدير حوله رحىٰ فلسفته، التي يمكن وصفها بالكلمات التي جاءت في عنوان رسالته «**تدبير المتوحد**». وهذا الذي ذكرناه صحيح فيما يتعلق بفلسفة أفلاطون السياسية، دون أن يمتد إلىٰ نظريته في المعرفة، ولا سيما مذهبه في المُثُل (Ideas)[*].

ومن الضروري -وقد عُنينا بالفكر السياسي- أن ندرك اختلاف النظر بين ابن باجَّه والفارابي، مع اتفاقهما في الغاية الإنسانية القصوىٰ. وعلاوةً علىٰ ذلك، إذا صح التفسير الذي قدمته لفكر ابن باجَّه في دراسة أخرىٰ[٣]، فإن بوسعنا أن

(*) [المثال (والجمع مُثُل) عند أفلاطون هو «النموذج العقلي للأشياء الحسية، وهو الوجود الحقيقي» المعجم الفلسفي (مرجع سابق)، ص١٣٨. **(المترجمان)**].

(٣) PG، PIB، وباختصار أيضًا .SAIPT وقد أُبرزت صعوبة فصل أفكار ابن باجَّه السياسية في PIB.

نرصد تطورًا في فكره بمعزل عن أفلاطون، وعن تقديم الفارابي للفلسفة الأفلاطونية السياسية. وعلىٰ الرغم من أننا لا نجد أي جنوح إلىٰ هذا الفكر السياسي، مرجعيًا أو حتىٰ شكليًا، فستظل هناك مادة أفلاطونية متجسدة في «سِيَر الحياة» (way of life) عند ابن باجَّه علىٰ نحو يكفي لتسويغ عرض تفصيلي.

ويعتمد هذا العرض علىٰ ثلاث رسائل، قام بتحقيقها ميجيل آسين بلاثيوس (Miguel Asín Palacios): «**رسالة الوداع**»، التي جعل عنوانَها -بحقٍّ- المترجمُ اللاتيني لنسختها العبرية، يعقوب مانتينوس (Jacob Mantinus): (*Epistola de Perfectione*)، و«**تدبير المتوحد**»، و«**اتصال العقل بالإنسان**»[٤].

وفي أولىٰ هذه الرسائل يذهب ابن باجَّه مذهبًا أقرب إلىٰ القول بالمدينة الفاضلة في مقابل المدن غير الكاملة. وتصويره لهذه المدن الأفلاطونية يشبه -علىٰ نحو كبير- تصوير الفارابي لها في رسائله السياسية. وهو يقطع بأن مدينة أفلاطون الفاضلة هي المدينة التي يستطيع فيها الفيلسوف أن يحقق غايته. ولكن اتضح في هذه الرسالة أن الأسئلة التي أثارها أفلاطون في دراسته للإنسان ليست هي الأسئلة التي تشغل ابن باجَّه: فبينما يسأل الأول: «ما العدل؟ ما أفضل الحكومات، وكيف يمكن إيجادها؟»، لا يزيد الآخر علىٰ أن يسأل: «كيف يستطيع العارف بلوغ غايته؟». وفي «**تدبير المتوحد**» بدا الاهتمام بـ «الفيلسوف المعتزِل» أمرًا طبيعيًا، فإنه «المتوحِّد». ومن المحتمل أن يكون هذا المصطلح مأخوذًا من الفارابي. وقد أضاف موسىٰ ناربوني (Moses Narbôni) -الذي ضمَّن شرحه لقصة ابن طفيل «**حي بن يقظان**»[٥] مختصرًا عبريًّا لهذه الرسالة- إلىٰ كلمة

---

(٤) نشر آسين بلاثيوس «رسالة الوداع» في *Al Andalus*، مج٨ (١٩٤٣) بعنوان "La Carta de Adios de Avempace". ١-٨٧، مع ترجمة وتعليقات، كما نشر «تدبير المتوحد» بعنوان "El Régimen del Solitario por Avempace" (مدريد-غرناطة، ١٩٤٦)، و«اتصال العقل بالإنسان» بعنوان: "Tratado de Avempace sobre la union del intelecto con el hombre" (انظر حاشية ٢ السابقة). ويعني عنوان هذه الرسالة حرفيًا: «اتصال العقل (أي العقل الفعال) بالإنسان (أي بالعقل الإنساني) ». انظر أيضًا PIB، ص١٨٧، رقم ٣.

(٥) انظر حاشية ١ السابقة. ويضيف ناربوني إلىٰ وصف «المتوحد»: «سواءٌ أكان منعزلا أم مواطنًا، وسواءٌ أكانت مدينته (فاضلة) أم (غير كاملة)؛ لأنهم أغلبية». ويستعمل الفارابي لفظ «المتوحد» في «المدينة الفاضلة»، =

«المتوحِّد» عبارة وصفية: «**سواءٌ أكان جزءَ مدينةٍ أم لا**»، تُعد إلماحًا جيدًا إلىٰ مناقشة الرسالة الكيفيةَ التي يتعين علىٰ الفيلسوف أن يأخذ نفسه بها إذا قُدِّر له العيش في المدن غير الكاملة. وقد بات واضحًا عند ابن باجَّه أنه لن يُعِينَ الحكيمَ علىٰ إشباع رغبته في معرفة الصور الروحانية (Spiritual Forms)، ثم في معرفة الله من خلالها إلا سياسةُ النفس التي تعتمد علىٰ نواميس تشبه تلك التي وُضعت للمدينة الفاضلة. وهذه المعرفة -أو بالحرَا- الرؤية للصور الروحانية -التي يُعبَّر عنها أيضًا بـ «العقول المفارقة» (Separate Intelligences)- تَعدل التمرس بالعلوم النظرية. فإذا تحقق ذلك، فإن الحكيم يَشْرَعُ في الاتصال بالعقل الفعال قبل أن يواتيه الطمع في مزيدٍ من القرب من الله نفسه. وقد قَصَرَ ابن باجَّه الرسالة الثالثة علىٰ هذه المرحلة قبل الأخيرة، وفيها إشاراتٌ كثيرة إلىٰ الرسالتين الأوليين[6].

فإذ ما عَرَضْنا -أولا- لـ «**رسالة الوداع**»، فمن المهم أن نذكر أنه يسأل عن ذروة الكمال الإنساني وعن السعادة القصوىٰ في إطار المدينة، بوصفهما المشكلة المركزية في فلسفته. ولذلك من الممكن أن نُرهص بوجود إشارات إلىٰ تلك المفاهيم والنُّظُم السياسية التي عرفناها في مناقشة الفارابي لـ «**جمهورية**» أفلاطون. وقد افترض ابن باجَّه وجود علاقة متبادلة بين كمال الفرد وكمال المدينة، علىٰ غرار ما صنع أفلاطون فيما ذهب إليه من التماثل بين الفرد، ولا سيما الرئيس، والناموس. وإذا كان كذلك، فليس الكمال الأقصىٰ ممكنًا إلا في المدينة الفاضلة، وليس لفظ «الرئيس» الذي استعمله ابن باجَّه في الدلالة علىٰ حاكم هذه المدينة إلا مرادفًا لما أراده الفارابي بـ «الرئيس الأول» في كتابه «**المدينة الفاضلة**». وقد أخذ عن الفارابي كذلك تلك التفرقة الأرسطية بين الرئيس والمرؤوس، وعرَّف العلاقة بينهما بأنها كالعلاقة «بين المعلم والتلميذ»، فالرئيس هو الذي يناط به أن يحدد لمرؤوسه الأعمالَ التي تساعده علىٰ بلوغ

= ص٧٣، س١٧ تعبيرًا عن الشخص المنعزل تمامًا، فلا تمتد إليه يد عون. ويرجع هذا المصطلح إلىٰ NE, I, vii, 1097b and IX, ix, 1170a (monotes).

(٦) انظر PIB، ص١٩٢ وما بعدها. للوقوف علىٰ تقييم محتمَل لتطور فكر ابن باجَّه، وعلىٰ إسناد زمني للرسائل الثلاث.

الغاية التي تهيأ لها، شريطة أن يؤدي هذه الأعمال أداءً جيدًا. ويسمىٰ «رئيس» المدن الأخرىٰ غير الكاملة «مدبِّرًا»، وهو لا يشبه الملك إلا من بعض الوجوه دون بعض، ولذلك جاز أن يسمىٰ «رئيسًا» مجازًا فحسب؛ لأنه أَشْبَهُ -علىٰ الحقيقة- بفارس **«يُحْكِم يدَه علىٰ اللِّجَام»**[*]. ومعنىٰ هذا أنه رئيس ثانٍ؛ لأن الفروسية صناعة مرؤوسة، في حين أن صناعة الملك رئيسة[7]. ويكشف هذا المثال -وبخاصة عندما يقارن بمصدره «(السياسة» للفارابي[8]- عن الاختلاف الظاهر [بينهما] في المقاربة والموقف والاهتمام، وإن كان ابن باجَّه قد اعتمد اعتمادًا واسعًا وواضحًا علىٰ الفارابي: فعلىٰ الرغم من أنه يوافقه في أن بلوغ الغاية موقوف علىٰ طبيعة الحكم الذي تعيش الرعية في سلطانه، فإنه لا يلتفت إلىٰ الأنواع المختلفة من السعادة التي ذكرها الفارابي، ويرىٰ أنها بمنزلة الخصائص المميِّزة للأنواع المختلفة من المدن، من حيث إن نوع الغاية التي يسعىٰ إليها الرؤساء (الكرامة، اليسار، اللذة) هو الذي يحدد سيرتهم. وكان يعتقد أن الفضلاء الذين يعيشون في مدن غير كاملة، ويشتغلون بتهذيب فضائلهم **«كالعُرَفاء في المدينة يرأسون قومًا، ويتم لهم من أعمال المدينة جلها؛ لأن الفضائل الشكلية تجود بها المعاشرة التي بها تتم المدينة»**[9].

(*) [هذه هي عبارة الأصل: "rules over the bridle". وقد أخطأ روزنتال في قراءة كلمة «اللجَّام»، وهو صانع اللُّجُم، فقرأها «اللِّجَام»، وهو الزِّمام، ثم ترجمها علىٰ ما فهمها. والصحيح أن ابن باجَّه إنما كان يتكلم عن نمط آخر من الرئاسة سوىٰ نمط المعلم والتلميذ، وهو نمط «المستعمِل لغايةِ إنسان مَّا توطئةً له في غرضه، **كالفارس رَأْسَ اللجَّام**، فإن غاية صناعة اللجُم، وهي للجَّام، أن يستعملها الفارس توطئة لغرضه»، الرسائل الإلهية (رسالة الوداع)، تحقيق ماجد فخري، بيروت/لبنان: دار النهار للنشر (١٩٦٨)، ص١٣١. **(المترجمان)**].

(٧) راجع «رسالة الوداع»، ص٣٠، س١٩-٢٧.

(٨) راجع «السياسة»، ص٤٨، ص٤٩، س١٤ وما بعده. وعن «رؤساء» المدن الأخرىٰ ص٥٩، س٩ وما بعده، ص٦١، س١٣ وما بعده، ص٦٥، س٤ وما بعده.

(٩) راجع «رسالة الوداع»، ص٣٤، س١٩-٢٦. وكلمة "Guardians" ترجمة «عُرَفاء»، التي ترجمت في النسخة العبرية إلىٰ *"shot'rim"*. وفي الحق أن «الحفظة» عند أفلاطون -ويجب أن يكونوا فلاسفة- هم «العرفاء» عند ابن باجَّه. ويترجمها آسين إلىٰ "inspectores"، التي تفتقر إلىٰ الصلة بـ **«الجمهورية»**. وهذا مقصود بيقين من قِبَل ابن باجَّه. وكلمة "Ethical virtues" ترجمة «الفضائل الشكلية» (في العبرية *"middothiyoth"*، وعند آسين "virtudes morales"). وكلمة "social relations" ترجمة «معاشرة» =

ومما يُذكر كذلك أن ابن باجَّه كان معنيًّا -كالفارابي في **«تحصيل السعادة»**[10]- بمقصد الإنسان وكيفية الوصول إليه. وهو يناقش [العلاقة] بين القُوَىٰ والفضائل الإنسانية كما لو كانت علاقة بين رئيس ومرؤوس (وبوصفها مُفارِقةً لقوىٰ الحيوان غير الناطق، الذي يشارك الإنسانَ بعضَ قواه)، **«كالطب، والملاحة، والفلاحة، والخطابة، وقَوْد الجيوش. وبيِّنٌ أن هذه قوًىٰ مرؤوسة، وأن قود الجيوش إنما هو نحو صلاح المدينة، لتعمل ما أعدت له. والخطابة إنما أعدت لتعطي الإقناع فيما استنبطته الحكمة. فلو كانت الحكمة غير موجودة، لكانت الخطابة عبثًا وباطلا»**[11]. وعلىٰ الرغم من أن ابن باجَّه كان علىٰ علم -كالفارابي- بأن أفلاطون كان سيِّئ الرأي في الخطابة، فإنه لم ينزعج من الخطر السياسي الذي يمكن أن تحدثه إذا ما مارسها السوفسطائيون، وإنما كان أكثر التفاته إلىٰ أن هذه الصناعات المرؤوسة لا يمكن أن تكون الغاية النهائية للإنسان، لأننا يمكننا أن نصبح بالعقل -الذي هو خصيصة الإنسان- موجودات إلهية قادرة علىٰ أن تكون من الله أقرب ما يمكن. وقد استعمل ابن باجَّه -كالفارابي- رمز الكهف: فالغاية إنما هي التصور المباشر، مع أن أكثر الناس لا يدنون من هذا التصور علىٰ نحوٍ أكثر من تصور المعقولات (*Intelligibles*)، الذي يشبه انعكاس الشمس في الماء. يقول: **«وبيِّنٌ أن هذا الغرض هو المقصود فينا بالطبع، لكن لما لم يكن ذلك إلا بالاجتماع المدني، صُنع الناس متفاضلين علىٰ مراتبهم لتكمل بهم المدينة ليتم هذا الغرض»**[12].

وعلىٰ الرغم من أنه ظل موافقًا -لذلك- للفارابي ولغيره من الفلاسفة في أن الاجتماع المدني ضروري، فإننا نلاحظ أن أسباب ذلك عنده تختلف اختلافًا كبيرًا عما أبدوْه هم من أسباب أخذوها عن أساتذتهم من اليونان؛ إذ لم يكن

= (في العبرية *"massa u-mattan"*؛ أي «صلات اجتماعية»، وعند آسين "la buena convivencia social"، ولعله أضيق نطاقًا.

(١٠) راجع «تحصيل»، ص٢٨، س٦ وما بعده.

(١١) راجع «رسالة الوداع»، ص٣٥، س٣-٦، والفصل السادس، ص١٤٠ مع الحاشية ٩١.

(١٢) راجع «رسالة الوداع»، ص٣٧، س٧-١٦.

مقصوده توفير الضروري من المعاش في حياة هادئة تسودها العدالة التي ينبغي أن يصل الناس بينها وبين الاجتماع المدني، وإنما كان يتغيا بلوغ الكمال الفكري الذي ينبغي أن يتشارك فيه أهل المدينة علىٰ اختلاف طبائعهم. وكمال المدينة ضامنٌ لكمال الفرد. ومما يجدر ذكره كذلك أن ابن باجَّه لم يكن يَنشُد ناموسًا إلهيًّا [شريعة] يهدي الجماعة، ويحفظُ النفس والمال، وينظمُ شئون الاجتماع، ويعينُ الإنسان -بوصفه عاقلا- علىٰ بلوغ أقصىٰ غاياته في هذه الدار وفي الدار الآخرة، وإنما جعل أكبرَ همه العقلَ، ثم ذكر طريقين يمكن أن يتصل بهما هذا العقل [الإنساني] بالعقل الفعال: [أحدهما:] الطريق الطبيعي، بجهد يبذله الإنسان بنفسه حين يتوفر علىٰ دراسة العلوم النظرية أو الفلسفة. والآخر الطريق الإلهي، إذ يبسط الله يد العون للإنسان ببعثه الرسلَ والأنبياءَ، فإن ما يأتون به من علم -كما في القرآن مثلا- أنفسُ منح الله للإنسان، وطلبُ هذا العلم إنما يكون من طريق الشريعة. فالله يريد من الإنسان أن يقترب منه بأن يعرف ذاته؛ ولهذه الغاية زوده بالعقل، أحب الموجودات إليه، فغدا الإنسان بذلك كذلك: أحبَّ المخلوقات إليه. فالعلم مُقرِّب من الله، والجهل مُبعِدٌ عنه[١٣]. ولابن رشد في «**فصل المقال**» كلام ينحو هذا النحو[١٤].

وقد أبرز ابن باجَّه الغاية الميتافيزيقية للعلم المدني بتوكيده أن «**اللقاء المدني الإنساني للمنفعة المتبادلة، كاللقاء للتعليم والتعلم، لقاء عقلي**»[١٥]،

---

(١٣) راجع: رسالة الوداع، ص٣٨، س٢٤ إلىٰ ص٣٩، س١٤. ولا يتعارض هذا مع إغفاله للشريعة بوصفها ناموس المدينة الفاضلة، فهو لم يذكر قطُّ واضع النواميس عند حديثه عنها، إذ لم يكن يُعنَىٰ إلا بالحكيم [الفيلسوف]. وهو يرىٰ أن وظيفة الرسول الأولىٰ ليست هي أن يُشرِّع تشريعًا إلهيًّا ينزل منزلة معيار يجب أن يعيش المرء علىٰ وفقه، ولكن أن يكون وساطة إلىٰ المعرفة الصحيحة. وقد تكلم أيضًا في «تدبير المتوحد» عن المدينة الإمامية، التي إلا تكن هي المدينةَ الفاضلةَ للحكيم، فلعلها تَعْدِل الأرستوقراطية أو التيموقراطية عند أفلاطون، وهي أعلىٰ -علىٰ كل حال- من سائر المدن غير الكاملة، كما سنرىٰ لاحقًا في هذا الفصل.

(١٤) انظر «فصل المقال»، نشرة مولر (Mueller)، ص٥. يقول ابن رشد: «إن من الحماقة أن يكون صدُّ المرء عن الدرس وسيلةً إلىٰ معرفة الله؛ فإن ذلك مفضٍ إلىٰ البعد عن الله».

(١٥) راجع «رسالة الوداع»، ص٣٩، س٢٤ وما بعده. ونلاحظ أن المساعدة والتعاون المتبادلَيْن مرصودان لتحقيق غايات عقلية وروحانية، وليس لإشباع حاجات مادية. =

فاتحاد العقول هو الغاية القصوىٰ، ولا تحقق لهذه الغاية إلا بالاجتماع المدني، ولذلك كان هذا الاجتماع جوهريًّا للفيلسوف، وفقًا لما جاء في «**رسالة الوداع**»، التي أرىٰ أنها أولىٰ الرسائل الثلاث [تصنيفًا](١٦). ويذهب الفلاسفة الآخرون، ومعهم ابن خلدون، إلىٰ أن المدينة ضرورية لوجود الإنسان المادي والروحي، وإلىٰ أن الشريعة أفضل ضامن لسعادة الإنسان في هذه الدار، وفي الدار الآخرة. وهذه المدينة معنية بجميع أهلها، فهي تشبع حاجاتهم ومطامحهم جميعًا، [خلافًا] لابن باجَّه الذي لم يكن معنيًّا إلا بالحكيم.

ولا ذكر للمدينة قطُّ في كتاب «**اتصال العقل بالإنسان**»، الذي يبدو أنه يمثل ذروة فكر ابن باجَّه، تلك التي بدت مخايلها أولا في الفصول الأخيرة من «**تدبير المتوحد**». وعلىٰ الرغم من أن اعتماده الفكري علىٰ الفارابي كان لا يزال قويًّا في هذا الكتاب الأخير، فقد بدا أنه أطلق نفسه -علىٰ نحو كبير- من الهيمنة التي كان يمارسها عليه -إلىٰ ذلك الحين- الوعيُ السياسي لدىٰ الفارابي وشعوره بالمسئولية المدنية، وذلك أننا نعلم كيف أكد أبو نصر بشدة ضرورةَ المساعدة والتعاون المتبادَلين، وضرورةَ الاجتماع المدني تبعًا لذلك، فالسعادة مستحيلة -كما قال- في اعتزال الجماعة التي ينبغي أن تُنَظَّمَ في دولة، وكذلك لا سبيل إلىٰ تحصيل الكمال الأقصىٰ إلا في المدينة الفاضلة.

ويبحث ابن باجَّه في «**تدبير المتوحد**» إمكانة تحصيل الكمال في المدن غير الكاملة. وقد كان يعتقد -كالفارابي- أن أهل المدينة يمكنهم إدراك غايتهم في المدينة الفاضلة التي تسودها العدالة والمحبة. وإذا كان كذلك، فلا بد أنه كان

= [**نقول**: تصرف المؤلف في النص المنقول بما يفسد سياقه، فقد كان ابن باجَّه يتحدث عن «الالتقاء الإنساني»، فذكر أنه نوعان: ما يكون بالعَرَض، وما يكون مقصودًا، وهذا يختلف باختلاف الأغراض، «فمنه ما الغاية منه التذاذ بهيمي؛ لأن البهائم تشترك في ذلك [وفي هذا ما ينقض تعليق روزنتال السابق]. ومنه الالتقاء لجر المنفعة لأحد المتلاقيين، وهو اللقاء الشوقي. **ومنه الالتقاء المعاون علىٰ المنافع، وهو اللقاء المدني الإنساني. ومنه اللقاء للتعليم والتعلم، وهو اللقاء العقلي** . . .». فـ «الالتقاء المعاون علىٰ المنافع» نوعٌ مباينٌ لنوع «اللقاء العقلي»، كما أن «التعليم والتعلم» من أمثلة هذا النوع الأخير، وليسا من أمثلة النوع الأول، كما توهم الكاتب. (**المترجمان**)].

(١٦) انظر الحاشية ٦ السابقة.

يفترض وجود هذه المدينة عندما قال: «**والنظر من هذه الجهة (أي المفضي إلىٰ معرفة الصور الروحانية الكلية: الحقيقة) هو الحياة الآخرة، وهو السعادة القصوىٰ الإنسانية المتوحدة**»(١٧). وظاهرٌ من هذا التعريف للدار الآخرة أن ابن باجَّه ينتهىٰ هنا إلىٰ جميع النتائج المنطقية لمنهج التفسير العقلي للوحي، وما يتغياه هذا المنهج من المعنىٰ الباطني الخفي، إذ ليس لتفسيره علاقة ألبتةَ بالمعنىٰ الظاهر، ولا بالتفسير الديني المعهود للحياة الآخرة في الإسلام. وإذا كان من الممكن أن نتردد في حقيقة المعنىٰ الذي خلعه الفارابي وابن سينا علىٰ هذا المفهوم، فإن ابن باجَّه كان أجرأ منهما وأصرح، بحيث لا يفضي بنا قوله إلا إلىٰ نتيجة واحدة ممكنة: أنه نزع بهذه المقولة ربقةَ الإسلام عن نفسه. وإذا كان من الممكن وصف موقف الفلاسفة الآخرين -بحق- بأنه فكري (intellectualism)، فإن موقفه مغرقٌ في العقلانية (rationalism)، ويزداد هذا الأمر وضوحًا حين نضع تعريفه [السابق] إلىٰ جوار موقفه من الشريعة. ولعلنا نذكر أنه ناقش الطريق الإلهي المفضيةَ إلىٰ اتصال العقل الإنساني بالعقل الفعال، وأنه كان يتكلم عن الرُّسل (بصيغة الجمع)، لا عن الرسول محمد ﷺ مستقلا عن سائر الأنبياء. ويبدو هذا بيقين اطِّراحًا ذا مغزًىٰ مهم للاستعمال اللغوي وللمعتقد الإسلامي(*). وعنده أن «شريعتنا» تجيز النظر العقلي بما أمر الله به من اكتساب المعرفة ومن الفهم. وفي الحق أن الفلاسفة الآخرين قد وصفوا الملَك جبريل (عليه السلام) -الذي نزل بالقرآن من السماء علىٰ محمد ﷺ- بأنه هو العقل الفعال، فصبغوا -بذلك- الوحيَ بصِباغٍ عقلاني. ولكنَّ ابن سينا وابن رشد لم ينكرا، ولا تَشَكَّكا، في طلاقة الإرادة الإلهية في أن يُنزل الله الوحيَ علىٰ من يشاء من عباده، مهما تكن طبيعة

---

(١٧) راجع «اتصال»، ص١٧، س٢٥ وما بعده. وكذلك الفارابي، «تحصيل»، ص١٥، س١٤ وما بعده.

(*) [في رأينا أن المؤلف أبعد النُّجعة في استخلاص النتائج من المقدمات، فالأنبياء عليهم السلام إنما اختلفت شرائعهم فحسب، ولم تختلف عقائدهم ولا تباينت علومهم الإلهية، إذ لا يصح الاختلاف أصلا في الحقائق المطلقة متىٰ كانت الطريق الموصلة إليها معصومة محفوظة، فجاز لكل متحدث عن نبي من الأنبياء -في هذا الباب خاصة، دون باب الشرائع والنواميس- أن ينسب الكلام إلىٰ جميعهم، لامتناع التخالف، بل لوجوب التوافق. ولذلك قلنا: إن المؤلف غلا في رأيه، وأقامه علىٰ غير شيء يعول عليه، والله أعلم. (**المترجمان**)].

هذا الموحَىٰ إليه. وعلىٰ الرغم مما لهذه الطبيعة من ضرورة، فإنها لا يمكن أن تجبر الله علىٰ توسيط ملَك ليأتي بالوحي.

وعلاوةً علىٰ ذلك، لم تُثِر قسمتُهُما الناسَ إلىٰ قلةٍ من الخاصة، أهلِ العلم، وكثرةٍ من العامة، أدنىٰ شك لديهم في انفراد الشريعة الإلهية بالقدرة علىٰ ضمان السعادة لجميع المؤمنين إن هم أطاعوها، فامتثلوا بذلك لأمر الله. وخالف ابن باجَّه، فلم يلتفت إلا إلىٰ سعادة الممتازين من الناس: الحكماء. وقد أقر بأن الله هو مانح العقل للإنسان، وهذه هي البداية، ولكنها النهاية كذلك، فيما يبدو: فما إن أوتي الإنسان هذه المنحة الإلهية النفيسة حتىٰ غدا هو السيدَ بعقله، وأخذ الأمر الإلهي بمعرفة الله مأخذَ الجِدِّ، فلم يزل ساعيًا إلىٰ الكمال الفكري المتمثِّل في اتصال العقل البشري بالعقل الفعال، إذ هو المقدمة الضرورية لمعرفة الله. علىٰ أن ابن باجَّه، وإن لم يستهن بالعون الإلهي في هذا الترقي، فقد صرف عنايته إلىٰ الطريق الطبيعي: الجهد الفكري الإنساني الخالص، فميز ثلاثة منازل: أولها: المرتبة الطبيعية [أو المرتبة الجمهورية]، وبلوغها بممارسة الصنائع العملية. والثاني: المعرفة النظرية، [ويرىٰ صاحبُها المعقولَ، ولكن بواسطة]، كما تظهر الشمس في الماء. والثالث، وهو أعلىٰ المنازل قاطبةً: حين يرىٰ الشخصُ الشيءَ بنفسه، وهذه مرتبة السعداء، القادرين علىٰ المعرفة الحدْسية المباشرة (immediate intuitive perception)[(١٨)]. ويتساءل بعد هذا: كيف يمكن تحقيق هذا الترقي للنفس الإنسانية في المدن غير الكاملة؟ إن الصعوبة تكمن في أن العقائد والآراء الصحيحة غائبة عن هذه المدن، فعدِمت بذلك الحكم الفاضل الذي تحظىٰ به المدينة الفاضلة، والذي يعد أنفع بالنظر إلىٰ الفيلسوف. وقد بدا لابن باجَّه أن حل هذا الإشكال في توحد [اعتزال] الباحث عن الله.

ويبين كتاب «**تدبير المتوحد**» كيف يتعين علىٰ الشخص أن يدبِّر نفسه إذا كان يبتغي تحصيل غايته[(١٩)]. وقد ذكر ابن باجَّه -في سياق تبريره لاستعمال

---

(١٨) راجع «اتصال»، ص١٨، س١٢ وما بعده. وانظر أيضًا ص١٦١ السابقة، والفارابي عن «السعداء» في «السياسة»، ص٥٠، س٧ وما بعده، وكذلك ما سيأتي في هذا الفصل ص١٦٦ وما بعدها.

(١٩) راجع «تدبير المتوحد»، ص٢٩، س١٠ وما بعده.

مصطلح «تدبير» في [سياسة] النفس- أن الأصل استعماله في المدن والبيوت، كما أنه يستعمل أيضًا في تدبير الله العالَم، وهو أشرف تدبير، نظرًا لاتصاله بالخلق. وما أشبه هذه العبارة بقول الفارابي في صفة الله: «**الخالق . . .، المدبِّر لجميع العالم**»[٢٠]! ويفرق ابن باجَّه بين الفلاسفة الذين يستعملون هذا المصطلح وسائر المصطلحات بـ«**اشتراك محض**»، والجمهور الذي يخلع عليها معنىً «**مُشْكِلا**»[٢١]، كما يصف -في درج حديثه عن تدبير المدن- «**الجمهورية**» لأفلاطون بأنه شَرَحَ «**تدبير المدن، وبين ما معنىٰ الصواب منه، ومن أين يلحقه الخطأ**»، ثم ذكر أن «**أفلاطون تكلم عن الفضل، والجهل، والرذيلة**»[٢٢]. وجدير بالذكر أن الفارابي يؤكد -في وصفه لـ«**الجمهورية**»- أن الفساد والانحلال ينتجان عن تخلي الإنسان عن الاجتماع المدني[٢٣]. وقد أنكر ابن باجَّه -خلافًا لابن سينا والغزالي- أن يكون تدبير المنزل علمًا مستقلا، لأن أفلاطون كان يرىٰ أن المنزل إنْ هو إلا جزءُ مدينة، فكماله لكمالها وللغرض الطبيعي لدىٰ الإنسان[٢٤]، ولذلك

---

(٢٠) راجع: تدبير المتوحد، ص٤، س١٣ وما بعده. والفارابي *Abhdln*، ص٢٥.

(٢١) راجع «تدبير»، ص٥، س٣ وما بعده. وكذلك الفصل الخامس، ص١٢٩ مع حاشية ٣٤.

(٢٢) راجع «تدبير»، ص٥، س١٨ إلىٰ ص٦، س٢.

[**نقول**: وقع الكاتب هنا في خطأ مستبشَع! وقد ترجمنا كلامه علىٰ ما وجدناه، وسنورد الآن النص الأصلي لابن باجَّه، يقول: «فأما تدبير المدن، فقد بين أمره فُلاطُن في السياسة المدنية، وبين ما معنىٰ الصواب منه، ومن أين يلحقه الخطأ»، ثم قال: «**وتَكَلُّفُ القول فيما قد قيل فيه فأُحْكِمَ فضلٌ، أو جهلٌ، أو شرارة**»، فهذه العبارة من كلام ابن باجَّه نفسه، ولم يحكها عن أفلاطون كما توهم روزنتال، وتعني أن أفلاطون قد أحكم القول في هذا الموضوع بما يغنىٰ عن إعادة الكلام فيه، وإلا كان ذلك من فاعله فضولا أو جهلا أو شرًّا. وسيترتب علىٰ هذا الوهم، وإن شئت قلت: سوء الفهم، أمر آخر، وهو ما يدعيه روزنتال من عزوف ابن باجَّه عن البحث في «العلم المدني» من حيث هو، وما استخلصه من ذلك من نتائج، كقوله بأنه لم يكن مشغولا إلا بسعادة الفيلسوف [المتوحد]، وأنه مشىٰ -بهذا- علىٰ غير سَنن الشريعة التي تكفل سعادة كل مؤمن بها، من فيلسوف وغيره ... إلىٰ آخر ذلك مما مر ذكره. والذي يبدو من العبارة التي صوبنا ترجمتها آنفًا أن الفيلسوف الأندلسي لم يشأ أن يعيد القول فيما تم القول فيها سابقًا لكيلا تصيبه معرة الفضول أو الجهل أو الشر، وأنه أراد أن يفرغ لما لم يفرده أحد بحديث، وهو ألصق بالواقع -مع هذا- من مطلق الكلام في مدينة أفلاطونية فاضلة لا وجود لها. (**المترجمان**)].

(٢٣) راجع، *Abhdln*، ص٥.

(٢٤) راجع «تدبير»، ص٦، س٢ وما بعده، ص٧، س٨ وما بعده. والفارابي، «السياسة»، ص٣٩. وانظر أيضًا الفصل الخامس، ص١١٨ مع حاشية ١٠، و**PIB**، ص١٩٩ مع الحواشي.

فهو -عنده- في رتبة الخطابة وتدبير الحرب والطب[٢٥]: صناعة جزئية أو مرؤوسة، تتعلق بتدبير الإنسان لشئونه، أو بالعلم المدني.

وليس في المدينة الأفلاطونية الفاضلة طبيب ولا قاضٍ، فالمحبة تجمع أهلها فلا تَشَاكُسَ بينهم أصلا، وكل ما يقع فيها من الأفعال صواب، لأن أهلها يعيشون علىٰ وَفْقِ نظامٍ حسي [غذائي] يحفظهم من الأمراض، ويجعل وجود الأطباء لغوًا[٢٦]. وليس كذلك المدن الأربعة البسيطة [= غير الكاملة]، فإنها بحاجة إلىٰ الأطباء والقضاة جميعًا، وتُقدَّر حاجاتها إليهما بمقدار بُعدها عن المدينة الفاضلة[٢٧]. ولا بد أن ابن باجَّه قد قرأ كتاب «**الجمهورية**» نفسه، إذ ليس عند الفارابي أي إشارة إلىٰ القضاة والأطباء، في حين أن ابن رشد قد تحدث عنهما في شرحه علىٰ «**الجمهورية**»[٢٨]. ومما تجدر ملاحظته كيف أبصر ابن باجَّه وجود صلة بين هاتين الوظيفتين وبين طبيعة المدن، علىٰ الرغم من أنه كان عازفًا عن قضايا الحكم والسياسة من حيث هي. فاهتمامه بالكمال الفردي جعله يصرف عنايته إلىٰ المدينة الفاضلة، مُعرِضًا عن مناقشة المدن غير الكاملة التي يطلق عليها «المدن الأربع البسيطة»، دون أن يدعوها بالأسماء التي وضعها لها أفلاطون والفارابي سوىٰ مرة واحدة. وهو يتحدث -في العادة- عن المدن غير الكاملة، البسيطة والمركبة، مردِّدًا ما جاء في «**القوانين**»، وربما في «**السياسي**»[٢٩]. وحسبنا أن نتفكر في النظام السياسي الطبيعي في «**القوانين**» بوصفه مزيجًا من الملكية والديمقراطية، أو في دعوة أفلاطون للجمع بين الطاغية والفيلسوف، كما دلت عليه تجربته الخاصة في سيراكيوز (Syracuse).

ومما يؤسف له أن المقطع الذي يذكر أسماء المدن الأربع في «**تدبير المتوحد**»[٣٠] به بياض، فأمسىٰ من المحال تحديد واحدة منها بيقين، وإن كانت

---

(٢٥) راجع «تدبير»، ص٥٧، س١ وما بعده.

(٢٦) السابق، ص٨، س٦ إلىٰ ص٩، س٢.

(٢٧) السابق، ص٩، س٢-٥.

(٢٨) راجع: *ACR*، ص١٣٧ وما بعدها، ص٢٦٢.

(٢٩) انظر: PIB، ص٢٠٠ وما بعدها، مع الحواشي.

(٣٠) راجع «تدبير»، ص٥٤، س٦ وما بعده.

فرضية آسين بشأن «الأوليجاركية» تبدو صحيحة، لأن ناربوني يتحدث -في موضع آخر- عن مدينة «اليسار»؛ أي البلوتوقراطية، وهي المرادف للأوليجاركية. وليس من شك في [وجود] الديمقراطية والتغلب [الاستبداد]، كما أن الكلمة التي قرأها آسين «إقامية» هي «إمامية» ولا بد، لأنها المقابل العربي لـ (*kôhanith*) في ناربوني، التي تعني -حرفيًا- (priestly)، وكذلك لأننا نجد دراسةً لهذه المدينة في شرح ابن رشد، وهي عنده موصولة السبب بقدماء الفرس[(٣١)] (كما صنع ابن باجَّه والفارابي). وفي المصدر العبري توصف المدينة «الإمامية» بأنها فاضلة في الأفعال والآراء، وهي لذلك عِدْلُ الأرستقراطية[(٣٢)]. ولكن لما كانت الأرستقراطية معدودةً -مع الأوليجاركية- أفضل المدن عند أفلاطون، فلعل الأصح أن يذهب الظن إلىٰ التيموقراطية. وبهذا تتم -علاوةً علىٰ ما تقدم- النُّظُمُ السياسية الأربعة الذميمة عند أفلاطون، التي تعد التيموقراطية أهونها شرًّا، كما مر بنا في الفصل الخاص بالفارابي. علىٰ أن هذا التفسير سيلقىٰ معارضة ولا بد، فابن باجَّه يتحدث عن الفساد الذي يصيب المدينة إذا ترأَّس الأولاد -كما وقع في زمانه- مع ما يفتقرون إليه من تبصر ومشورة. يقول: «**وهذا أعظم أسباب الفساد فيها قوة، أيَّ مدينة كانت من المدن الأربع، فإن الإمامية لا يمكن ذلك فيها أصلا، ولكن قد يكون في مدينة الأوليجاركية(؟)**[(*)]**، ثم في المدينة الجماعية، ثم مدينة التغلب**»[(٣٣)].

ولنعد الآن إلىٰ درسٍ أكثر تفصيلا للإشارات «السياسية» في «**تدبير المتوحد**» في تسلسلها الصحيح، لأنها أُجريت -في الأصل- مُجرَىٰ الأمثلة والتشبيهات، فتعين فهمُها في سياقها الذي لا يقل صعوبة عن أسلوب ابن باجَّه وطريقته في التعبير. وسواء أكانت ملاحظات عامة أم إشارات إلىٰ مواقف ووقائع واقعية،

---

(٣١) راجع: *ACR*، ص٢٠٥، ص٢٨١. وكذلك PIB، ص٢٠٨، حاشية ٧٢.

(٣٢) في Messer Leon's Rhetoric (في العبرية: *nofeth sophim*) «كهنوتي» تعني «حكم الأفضل»؛ أي الأرستقراطية. راجع أيضًا *ACR*، ص٢٠٥، ٢١٥ وما بعدها، ٢٨١، ٢٨٨.

(*) [ذكر الدكتور ماجد فخري في نشرته لـ «تدبير المتوحد» ضمن «الرسائل الإلهية لابن باجه» (ص٧٤/ح٩) أن في الأصل بياضًا في هذا الموضع، وقد رجح -خلافًا لما رجحه روزنتال- أن تكون المدينة المقصودة هي «مدينة الكرامة» (التيموقراطية). (**المترجمان**)].

(٣٣) راجع «تدبير»، ص٥٤، س٣-٧.

كالمثال الذي أسلفناه، فإنها تمنح المتوحدَ الحقَّ في أن ينطوي علىٰ نفسه، ويعتزل أولئك الذين يعيش بين ظَهْرَانَيْهِم حتىٰ يُعِدَّ نفسه -بدراسة الميتافيزيقا- لمعرفة الصور الروحانية، فيفضي به ذلك إلىٰ الاتصال بالعقل الفعال، ثم بالله من بعد. وعلىٰ الرغم من أن ابن باجَّه كان علىٰ علم بأن فيلسوفه لا يمكنه أن يصيب الكمال **الأقصىٰ** بالتوحد [الاعتزال] في المدن غير الكاملة، فإنه قد نافح عن هذا التوحد بغية أن يقترب من الكمال ما وسعه الاقتراب(٣٤). ولما كان [هذا المتوحد] مصروفَ الهمة إلىٰ تدبير نفسه، فإنه لا يجب عليه شيء تُجاه جماعته، وهو الواجب الذي كان أفلاطون يؤكده، نظرًا لأن الفيلسوف يجب أن يحكم. حتىٰ إذا ما أنكر الناس هذا الفيلسوف لعدم جدواه، ومنعوه ما يجب للحاكم من احترام وتقدير، فإنه يُقصىٰ من حكومة الدولة/المدينة. وكذلك لا يشارك ابن باجَّه أفلاطون خوفَه من احتمالِ استحالةِ فضائلِ الفيلسوف رذائلَ(٣٥).

وتتميز المدينة الفاضلة بالأفعال العادلة والآراء الصحيحة(٣٦)، ولا يمكن بحال أن يقع فيها تعارض بين الأفعال والآراء، وإن «**كان ذلك ممكنًا في المدن الأربع**»(٣٧).

وقد استنبط ابن باجَّه من هذا الاحتمال، وكذلك من منظور المتوحد، النتيجة الإيجابية الآتية: ليست الآراء الكاذبة وحدها هي الممكنة [في المدن الأربع غير الكاملة]، ولكنِ الآراءُ الصحيحة والصائبة أيضًا، وقل مثل ذلك في الأفعال، وذلك أن تهذيب المتوحد نفسَه ربما أدىٰ إلىٰ وجود شخص أو طائفة

---

(٣٤) راجع «رسالة الوداع»، ص٣٧، س٧-١٦، ص٣٨، س٢٤ إلىٰ ص٣٩، س١٤ المقتبَس في ص١٦١ السابقة.

(٣٥) راجع: "Republic"، A497-B487، وبخاصة ٤٨٩، ٤٩١ A.B. وعلىٰ خلاف ذلك، يتفق الفارابي وابن رشد تمامًا مع أفلاطون فيما ذهب إليه من أن الفلاسفة لا يسعهم الاعتزال إلا في «جزائر السعداء (الأبرار) » (Islands of the Blest) بعد أن يؤدوا واجباتهم المدنية؛ أي «الحكم من أجل المصلحة العامة» (*Republic*, 519 and 540).

(٣٦) راجع «تدبير»، ص٩، س٦ وما بعده. كلاهما يمكِّن كل مواطن من بلوغ «أفضل ما تسمح به طبيعته». ابن باجَّه يشير إلىٰ *NE*.

(٣٧) راجع السابق، ص١٠، س٣.

من الأشخاص، في هذه المدن الأربع، ممن صحت آراؤهم، واستقامت سيرهم. وهؤلاء الأشخاص عند ابن باجّه هم نظراء «النوابت» عند الفارابي، ولكن علىٰ وجه محمود غايةَ الحمد .«**فأما من وقع علىٰ رأي صادق لم يكن في تلك المدينة، أو كان فيها نقيضه هو المعتقَد، فإنهم يُسَمَّوْن النوابت . . .، ونُقل إليهم هذا الاسم من العشب النابت من تلقاء نفسه بين الزرع. فلنخص نحن بهذا الاسم الذين يرون الآراء الصادقة**[*]**. فبيِّنٌ أن من خواص المدينة الكاملة ألا يكون فيها نوابت . . .، لأنه لا آراء كاذبة فيها . . .، والسِّير الأربع [غير الكاملة] قد وجد فيها النوابت، ووجودهم هو سبب حدوث المدينة الكاملة**»[٣٨].

وإذا صرفنا النظر عن احتمال كون هذه الصيغة ثمرة تجربته الشخصية، وكاشفة عن الموقف المعاصر في إسبانيا في عصر المرابطين، فإن هذا التأكيد يدابر ما ذهب إليه أفلاطون والفلاسفة، وهذا أمر دأب علىٰ تأكيده في «**تدبير المتوحد**»: «**بل الأصناف الثلاثة منها موجودون ممكنٌ وجودُهم، وهم النوابت والحكام والأطباء. وكأن السعداء إن أمكن وجودهم في هذه المدن، فإنما يكون لهم سعادة المفرَد. وصواب التدبير إنما يكون تدبير المفرد، وسواءٌ كان المفرد واحدًا أو أكثر من واحد، ما لم يجتمع علىٰ رأيهم أمة أو مدينة**»[٣٩].

(*) [يبدو في الكلام نوعُ اضطراب، وإلا فما وجه «الخصوصية» في إطلاق ابن باجّه لفظَ «النوابت» علىٰ أصحاب الآراء الصادقة، وهو لم يكن يُطلَق عنده -في الأصل- إلا عليهم، كما دل عليه أولُ النص المقتبس؟! والجواب عن ذلك في بعض ما أسقطه المؤلف من كلام ابن باجّه، ووضع مكانه نقاطًا، وهو قوله: «وقد يقال [يعني مصطلح النوابت] بعموم علىٰ من هو يرىٰ غير رأي أهل المدينة كيف كان، صادقًا [يعني الرأي] أو كاذبًا»، ثم قال بعدها: «ونقل إليهم هذا الاسم . . .»، إلخ. فالخصوصية المذكوة داخلة علىٰ هذا العموم، وآيلة إلىٰ المعنىٰ الأول. (**المترجمان**)].

(٣٨) راجع السابق، ص١٠، س٧ إلىٰ ص١١، س٢. يستخدم ابن باجّه مصطلح «كاملة» في معنىٰ الكلمة الأكثر شيوعًا التي يستعملها الفارابي وابن سينا وابن رشد: «فاضلة». وعلىٰ خلاف ذلك، تمثل «النوابت» -في «السياسة» للفارابي- تهديدًا في المدينة الفاضلة، كما مر بنا ذلك في الفصل السادس.

(٣٩) راجع السابق، ص١١، س٣-١٤. يقول ابن باجّه: «وهؤلاء هم الذين يعنيهم الصوفية بقولهم (الغرباء)؛ لأنهم وإن كانوا في أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم، غرباء في آرائهم، قد سافروا بأفكارهم إلىٰ مراتب أخر هي لهم كالأوطان».

والحق أن هذه العزلة في مجتمع غير موائم، حيث يَحْيَوْن «غرباء»، تُعد عزوفًا متعمَّدًا عن الممارسة السياسية وعن الواجبات المدنية، وتمثل موقفًا صوفيًّا فرديًّا بلغ غايته لدىٰ ابن طفيل في **«حي بن يقظان»**، التي تعد ضربًا من النزعة التأملية لدىٰ روبنسون كروزو[٤٠]. وثمة نتيجة مهمة أخرىٰ، وهي أن الفلاسفة (الفارابي، وابن سينا، وكذلك ابن رشد) مجمعون علىٰ أن المدينة الفاضلة لا يمكن أن تنشأ -علىٰ نحو طبيعي- إلا علىٰ يد مشرِّعٍ نبي، فليس ذلك مقدورًا لأحد ممن حصَّل الكمال الأخلاقي والفكري [من غير الأنبياء] (النوابت عند ابن باجَّه). وعلاوة علىٰ ذلك، يوافق هؤلاء الفلاسفة أفلاطون في فرضية فساد المدينة الفاضلة، وفيما يَرْزأها من تدهور ينحط بها عن مدينة غير كاملة إلىٰ التي تليها، في حين أن ابن باجَّه لم يكن معنيًّا بهذا الانهيار، بل إنه ذهب -في الواقع- إلىٰ خلافه، وهو إمكان نشوء مدينة فاضلة عن مدينة غير كاملة بفضل من ذكرهم من «النوابت»، الذي يوصفون بأنهم «غرباء»[٤١].

وقد كان ابن باجَّه مدركًا -في الوقت نفسه- أن المتوحد يتعرض لتأثيرات خارجية، ولذلك يتعين حماية طبيعته، كما يجب دراسة «تدبيره» والتخطيط له بعناية علىٰ شاكلة ما يضعه الطبيب من نظامٍ للمريض. وفي هذا ما فيه من الخير للنابت المفرَد، إذ لا بد من معرفة **«كيف ينال السعادة إذا لم تكن موجودة، أو كيف يزيل عن نفسه الأعراض التي تمنعه عن السعادة، أو عن نيل ما يمكنه**

---

(٤٠) علىٰ الرغم من أن قصة ابن طفيل الفلسفية، كما توصف بذلك «حي بن يقظان»، تمثل إسهامًا مهمًّا في مشكلة الإيمان والعقل، أو -بالحَرَا- في مشكلة النقل والعقل، فإنها تخرج عن نطاق بحثنا. فشخصياتها المحورية تمثل الطاعةَ المطلقةَ للناموس الإلهي من جهة، والنظرَ الفلسفيَّ المستقل المؤدي إلىٰ الاتصال الصوفي بالله، من جهة أخرىٰ.

(٤١) ومع ذلك، انظر الفصل السادس، ص١٣٦ مع حاشية ٦٩. وقد كان الفارابي وابن رشد يعتقدان أن المدينة الفاضلة يمكن أن تنشأ عن الديمقراطية التي يمكنها -وقد أشبهت مِعطفًا ذا ألوان شتىٰ- أن تُؤوي نفرًا من «الحكماء» القادرين علىٰ ابتداء مدينة فاضلة. ولم يتحدث الفارابي عن «النوابت»، ولكن عن «الأفاضل»، وأنكر في غير مواربة أن يبلغ السعادةَ منهم أولئك الذين يعيشون مبدَّدين في جهات كثيرة. فالسعادة لا تُدرَك إلا في مدينة محكمة النسج، يرأسها حكيم/ ملك/ واضع للنواميس/ إمام «(السياسة»، ص٥٠، س٧ وما بعده). أما ابن باجَّه، فهو الذي عد هؤلاء الغرباء «نوابت».

منها . . . ، [وأما حفظها فذلك شبيه بحفظ الصحة، **فلا يمكن في السير الثلاث وما تركب منها»**[٤٢]. والظاهر أن «السير الثلاث» هي -علىٰ ما مر في اقتباس سابق- الأوليجاركية، والتغلب، والديمقراطية. فإذا صحت هذه الفرضية، فإن النابت المفرد لا يمكنه تحصيل السعادة -كليًا ولا جزئيًا- إلا في المدينة الإمامية. وبعيدٌ أن يكون ابن باجَّه قد أراد شيئًا من المدن الثلاث المضادة للمدينة الفاضلة عند الفارابي في «**السياسة المدنية**»[٤٣].

علىٰ أن مناقشة نظرية المعرفة وعلم النفس عند ابن باجَّه -مع ما لهما من أهمية كبرىٰ بالنظر إلىٰ المتوحد- ربما صرفتنا بعيدًا عن موضوعنا الحالي، وهو موقفه من العلم المدني. ولذلك حسبنا أن نذكر أن الإنسان يشارك الحيوانَ غير الناطق في الحس والتخيل والذِّكر، ويمتاز وحده بالقوة الفكرية. وهذا يساعده علىٰ إدراك الصور الروحانية أو المعقولات. ويوافق ابن باجَّه ما جاء في «**الأخلاق النيقوماخية**» لأرسطو من أن الأصل في أفعال الإنسان الاختيار، ومراده بالاختيار «**الإرادة الكائنة عن روية**». وفي رأيه أن «**معظم أفعال الإنسان في السير الأربع . . . هو أيضًا من بهيمي وإنساني. وقلما يوجد البهيمي خِلوًا من الإنساني . . . فأما من يفعل الفعل لأجل الرأي والصواب، ولا يلتفت إلىٰ النفس البهيمية . . .، فذلك الإنسان أَخْلَقُ به أن يكون فعله ذلك إلهيًّا من أن يكون إنسانيًّا. فلذلك يجب أن يكون هذا الإنسان فاضلا بالفضائل الشكلية**»[٤٤].

ويمضي ابن باجَّه بعد ذلك في مناقشة مطوَّلة عن الصور الروحانية، مميِّزًا بين الصور «العامة»، وهي الروحانية الصِّرفة العليا، والصور «الخاصة»، وهي الروحانية الدنيا المخالِطة للمادة[٤٥]. ويذكر -في هذا السياق- الأخطاء التي

---

(٤٢) «تدبير»، ص١٢، س٢-٩.

(٤٣) راجع «سياسة»، ص٥٧، س١١. حيث يذكر المدينة الجاهلة، والمدينة الفاسقة، والمدينة الضالة في مقابل المدينة الفاضلة.

(٤٤) راجع «تدبير»، ص١٥، س١٥ إلىٰ ص١٦، س٢، ص١٦، س٦-١٣. و«سير الحياة» الأربع هي هذه التي تعارض المدينة الفاضلة عند الفارابي في «السياسة»، ٥٨-٧١. راجع أيضًا PIB، ص٢٠٦ مع الحواشي.

(٤٥) راجع «تدبير»، ص١٩. والصور الروحانية العامة هي العقل الفعال والعقل المستفاد.

يمكن أن يقترفها المرء في حكمه، فتؤثر علىٰ المدينة. ولما لم يكن من مقصوده مناقشة أنواع التدبير [الحكم]، فقد قصر حديثه علىٰ «**التدبير الصادق، لأنه أفضل التدبير، ولأنه قد يمكن أن ينال المتوحد السعادة الذاتية به**». وذكر أن النفاق والخديعة موجودان في المدن غير الكاملة القائمة، وأن استعمال السفسطة لا يضر بالجمهور فحسب، ولكن بالخاصة أيضًا الذين يتخيلون أنها تلك الحكمة التي تكلم عنها أرسطو في الكتاب السادس من «**الأخلاق النيقوماخية**»(٤٦). ثم ادعىٰ أن الإنسان محب بطبعه للصور الروحانية، ثم قال: «**وأفعال الإنسان كلها، إذا كان جزءَ مدينة، فغايته المدينة، وذلك إنما يكون في المدينة الفاضلة فقط**». وأما في سائر المدن الأربع غير الكاملة، بسيطةً أو مركبةً، فإن أهلها يَروْن جميع هذه الصور غايات في نفسها، وذلك من منظور اللذة التي يصيبونها منها. فالمقدمات التي هي وسائل -في المدينة الفاضلة- إلىٰ غاية أرقىٰ تُعدُّ غايات في المدن الأربع(٤٧).

ويشي هذا بأن ابن باجَّه لم يكن يعد المرءَ جزء مدينة، أو مواطنًا، إلا في المدينة الفاضلة، ففيها يسهم بنصيبه في تحقيق المصلحة العامة، وفيها -دون غيرها- يمكنه أن يبلغ كماله الأقصىٰ. فالمدينة نظام يساعد الشخص علىٰ إدراك غايته الإنسانية، ومقصود هذا النظام -في جوهره- ميتافيزيقي.

وفي الختام يدرس ابن باجَّه الغايات التي يتضمنها المتوحد: وهي إما أن تكون لصورته الجسمانية، أو لصورته الروحانية الخاصة، أو لصورته الروحانية العامة. أما «**الغايات التي له وهو جزءُ مدينةٍ إمامية، فقد تلخصت في العلم المدني**»(٤٨).

---

(٤٦) راجع: تدبير، ص٢٩، س٦-١٥. وقد أشار ابن باجّه بإيجاز إلىٰ أن هذا الموضوع مبحوث في «العلم المدني»؛ أي في كتب أفلاطون وأرسطو التي اقتصرت عليه. ولعله كان يعني *"Republic"* خاصة، من ٣٨١ إلىٰ نهاية الكتاب الثاني، والكتاب الثالث. والظاهر أن التأديب لم يكن يعنيه إلا للفيلسوف في معتزله. وراجع أيضًا: *NE*, vi, v; viii; xii.

(٤٧) راجع «تدبير»، ص٣٧، س٩-١٥.

(٤٨) راجع السابق، ص٥٤، س١١ إلىٰ ص٥٥، س١. وانظر عن المدينة الإمامية ص١٦٦ السابقة. وسواء أكانت هذه المدينة مطابِقة للأرستقراطية أم للتيموقراطية عند أفلاطون، فإنها تُعد الأفضل بعد المدينة =

وكل غاية تُتوخىٰ في إحدىٰ المدن غير الكاملة إنما تتوقف علىٰ طبيعتها، وكذلك علىٰ أفعال المتوحد. وقد تكفل العلم المدني بتفصيل ما يتعلق بالمدينة الفاضلة، وفيها سيُسَخِّرُ المرء -بطبيعة الحال- قوىٰ عقله وتفكيره في البحث والحكم من أجل تحقيق غاياته. ولكن متىٰ تعطلت فكرته، فلن تعدو أفعاله رتبة الأفعال البهيمية، وستَنْبَتُّ الصلة بينها وبين طبيعته الإنسانية. فإذا وقع ذلك، فليس بوسعه أن يكون جزءَ المدينة، وتعين عليه أن يعيش في عزلة [يتوحد](٤٩). وهذا مذكِّرٌ بما قاله ابن باجَّه عن «النابت المفرد»، وهو مبنيٌّ علىٰ مقطع للفارابي في **«السياسة المدنية»**(٥٠)، جاء عقب مناقشة الأنواع المختلفة للنوابت مباشرةً. وقد تحدث الفارابي ثمة عن أناس هم أَشْبَهُ بالحيوانات المستأنسة، أو حتىٰ الوحشية. فغاية المستأنسين منهم أن يكونوا خَدَمًا، وليسوا مواطنين يعيشون في جماعات مدنية.

وقد تجلت الغاية الميتافيزيقية المحضة عند ابن باجَّه من تعريفه للفيلسوف بأنه فاضل إلهي، يعقل العقول البسيطة الجوهرية، حتىٰ يصبح هو نفسه عقلا، فيبلغ غايته القصوىٰ (باتصال عقله بالعقل الفعال). وقد أشار ابن باجَّه -في شرحه لمعنىٰ «عقول» (intelligences)- إلىٰ كتب أرسطو **«النفس»**، و**«الحس والمحسوس»**، و**«ما بعد الطبيعة»**(٥١).

= الفاضلة، وعند ابن باجَّه وابن رشد أن الدولة الإسلامية بهذه الصفة. راجع ***ACR***، ص٢٠٩ وما بعدها، ولا سيما ص٢١١: «. . .، وهذا النوع من السياسة موجود في الغالب بيننا». وفي ص٢٢٣ يقول ابن رشد، بعد حكاية كلام أفلاطون: «وأنت تقف علىٰ الذي قاله أفلاطون في تحول السياسة الفاضلة إلىٰ السياسة الكرامية، من سياسة العرب في الزمن القديم؛ لأنهم حاكوا السياسة الفاضلة، ثم تحولوا عنها أيام معاوية إلىٰ الكرامية. ويشبه أن يكون الأمر كذلك في السياسة الموجودة اليوم في هذه الجزر (الأندلس)». وذكر المرابطين، فقال (ص٢٢٧): «كانوا في ابتداء أمرهم يتبعوا [كذا!] السياسة الشرعية، وذلك مع أول القائمين فيهم، ثم تحولوا مع ابنه إلىٰ السياسة الكرامية . . .». فهذه النصوص تومئ إلىٰ أن المدينة الإمامية في الإسلام تطابق التيموقراطية عند أفلاطون. ومع هذا، ثمة احتمال لا سبيل إلىٰ رده جملةً، وهو أن ابن باجَّه كان يرىٰ -هنا وفي المقطع المقتبس سابقًا في ص١٦٦- أن المدينة الإمامية هي -في الواقع- المدينة الإسلامية الفاضلة: الخلافة أو الإمامة.

(٤٩) راجع «تدبير»، ص٥٥، س٢-٩.

(٥٠) راجع «السياسة»، ص٥٧، س١٦ وما بعده.

(٥١) راجع «تدبير»، ص٦١، س٩-١٧.

«والمتوحد الظاهرُ من أمره أنه يجب عليه ألا يصحب الجِسمانيَّ، ولا من غايتُه الرُّوحانيةُ المشوبة بجِسمية. بل إنما يجب عليه أن يصحب أهل العلوم. ولكن أهل العلوم يقلون في بعض السير ويكثرون في بعض، حتىٰ يبلغ في بعضها أن يُعدَموا. ولذلك يكون المتوحد واجبًا عليه في بعض السير أن يعتزل عن الناس جملةً ما أمكنه، فلا يلابسهم إلا في الأمور الضرورية، أو بقدر الضرورة، أو يهاجر إلىٰ السير التي فيها العلوم، إن كانت موجودة. وليس هذا مناقضًا لما قيل في العلم المدني ولما تبين في العلم الطبيعي، فإنه تبين هناك أن الإنسان مدني بالطبع. وتبين في العلم المدني أن الاعتزال شرٌّ كلُّه. لكن هذا إنما هو بالذات، وأما بالعَرَض فخير»[٥٢].

ويتضح من تفسير ابن باجَّه الذاتي للحيوان المدني (*zoon politikon*)، وكذلك من إهماله لمقولات العلم المدني، أنه لم يكن يفكر في المدينة الفاضلة المذكورة في «**الجمهورية**»، وفي «مثالها المنصوب في السماء»، وإنما كان مشغولا بالمدن غير الكاملة، ومنها تلك التي كانت في عصره. وقد أجبره الواقع السياسي -مع اهتمامه بالروح الفردية وبكمالها- علىٰ الاعتراف بعدم كمال المدن القائمة في عصره، وعلىٰ البحث عن وسائل الحفاظ علىٰ العنصر الإلهي في الإنسان. ومداواة ذلك عنده بخلوة الصوفي، والمراد «الصوفي» في معناه عند ابن سينا؛ أي العارف، وليس المقصود الصوفي الزاهد[٥٣]. فلا سبيل إلىٰ النجاة من أوضار مادية المجتمع غير الكامل ومن أدناسه وشروره إلا بالاعتزال. وهذا هو المعنىٰ الصحيح للمتوحد عنده، فهو الذي يمتاز من غيره بتدبيره نفسَه، فإذا

---

(٥٢) تدبير، ص٧٨، س٦-١٦. وانظر عن «العلم المدني» حاشية ٤٦ السابقة. وأضف إلىٰ الكتب المذكورة ثمة كتابَ «القوانين» لأفلاطون، وربما «السياسة» له، وتواليف الفارابي السياسية، ولا سيما «تحصيل السعادة»، الذي عرَّف فيه العلم المدني، كما سبق نقل ذلك في الفصل الخامس، ص١١٨ وما بعدها مع الحواشي.

(٥٣) راجع كتاب «الإشارات والتنبيهات»، ص١٩٩ وما بعدها. يناقش ابن سينا هنا مراحل المجاهدة والكمال الروحي لـ «الزاهد»، وهو الصوفي العادي، و«العابد» الذي يأتي بالعبادات المشروعة في إخلاص وتقوىٰ، ثم «العارف»، وهو الصوفي النظري. ومبلغ علمي أن ابن باجَّه لم ينقل عن ابن سينا، ولا رأىٰ تصانيفه، مع أنه ربما وقف علىٰ آرائه عن طريق الغزالي، الذي هاجمه ابن باجَّه غيرَ مرة.

حزبتْه الضرورة انبتَّ جملةً عن الحياة الاجتماعية، وحينئذ يصبح الصورة الشاخصة لنفي [حقيقة] «الحيوان المدني».

وكمال هذا الاعتزال تفسير ابن باجّه للوصف المجازي الذي قدمه أفلاطون لحالة السعيد بأنها كـ«**النظر إلىٰ الشمس**»[٥٤]. ومعنىٰ هذا -كما يقول- أن الإنسان يدرك «الموجودات» أو الحقيقة. وهذه أعلىٰ مراتب الترقي نحو الاتصال بالعقل الفعال الذي يكفل السعادة. وقد خالف الفارابيَّ وابنَ رشد، فأغفل مطالبة أفلاطون بخدمة الجماعة بمقتضىٰ الواجب المدني علىٰ الفيلسوف. وهذه عبارة أفلاطون عن هذا المعنىٰ في «**الجمهورية**»: «**فإذا ما بلغوا الخمسين من العمر، أولئك الذي حصَّلوا -في سلامةٍ، وعلىٰ الوجه الأتم- جميعَ ما يتعلق بالعمل والنظر، تعين أن يُبَلَّغُوا الغاية، فتَشْخَصَ بصائرُهم إلىٰ أعلىٰ ليروْا ذلك الذي يبسط النور علىٰ الأشياء. حتىٰ إذا ما رأوا الخير نفسه، اتخذوه مثالا لما يكون من التدبير الصحيح للمدينة وللناس ولأنفسهم. ثم هم مصروفون -فيما بقي من أعمارهم- إلىٰ النظر [الدراسة] في أكثر الأوقات، ولكنهم سيضطلعون جميعًا بما يلزمهم من الواجبات الثقيلة في الحياة العامة، فيتصرفون تصرف الرؤساء طلبًا لخير بلادهم، غيرَ معتقدين أن ذلك تمييز [لهم]، ولكن علىٰ أنه واجب لا سبيل إلىٰ إهداره. وهكذا، كلما علَّم جيل جيلا آخر علىٰ نحو ما تعلم هو ليحل محله في حفظ الجمهورية، رحل للإقامة في جزائر الأبرار [السعداء]** (Islands of the Blest) »[٥٥].

فما دعا إليه ابن باجّه من تدبير الفيلسوف نفسَه بمعزل عن الجماعة يدابر إلحاح أفلاطون علىٰ الإسهام فيما يعود بالخير علىٰ الجماعة، وقد طلب ذلك من الفيلسوف خاصة، لأن واجبه أن يدبِّر [يحكم] حتىٰ يضمن أفضل تدبير [حكم]: «**فالأمر منوط بنا -لكوننا مؤسسي الجمهورية- في أن نحشد أشرف الطبائع،**

---

(٥٤) راجع كتاب «اتصال»، ص٢٠، س٣ وما بعده.

(٥٥) 540A-C. هذا المقطع والمقاطع التالية مأخوذة من ترجمة ف. م. كورنفورد (F. M. Cornford) لـ«الجمهورية» (*"The Republic of Plato"*، أكسفورد، ١٩٤١).

فنحملها علىٰ الترقي لمشاهدة الخير (Goodness)، الذي نعده الغاية القصوىٰ للمعرفة. فإذا طالت مشاهدتها له علىٰ نحو كافٍ، فينبغي ألا يُسمح لها أن تظل حيث هي، في أعلىٰ عليين، متأبيةً علىٰ التنزل مرة أخرىٰ إلىٰ السجناء، أو ممتنعةً عن الإسهام بأي دور فيما عليهم من عمل وفيما لهم من جزاء، سواءٌ قلَّ هذا الإسهام أم كَثُر، فإنه مهم علىٰ كل حال . . .وليس يتغيَّا القانونُ تحقيق السعادة لطبقة معينة من الناس دون غيرهم، وإنما غايته ضمانها للأمة كلها. وسوف يوحِّد المدنيين [المواطنين] -راضين أو كارهين- في تآلف، بحيث يتشاركون جميعًا ما تُسهم به كل طبقة من الفوائد من أجل المجموع. وليست الغاية من تنشئة أناس لهم هذه الروح أن يُتركوا بحيث يمضي كلٌّ منهم لِطِيَّتِه، وإنما يتعين عليهم أن يسهموا في توحيد الجماعة»(٥٦).

لقد كان ابن باجَّه يريد أن يذر فيلسوفه في أوج كشفه البهيج عن ذاته، دون أن يجره إلىٰ أسفل، في كهف الواجب المدني والالتزام الاجتماعي. وهو لا يقول بناموس يوثِّق الصلات بين جميع أهل المدينة علىٰ حد سواء، في تعاون متناغم، طلبًا لتحقيق الخير لمجموع الأمة، بحيث يسهم كلٌّ بما يناسب طبعه، وبما تواتيه به مهارته المكتسبة. ويبدو أنه سار سيرة «**رُصفائهم [الفلاسفة] في المدن الأخرىٰ**» الذين «**لعلهم يأبوْن التعاون علىٰ نحو غير منكور في العقل: فقد نشأوا هنالك كزرع بغير زارع، وعلىٰ الرغم مما في مدنهم من قوانين، فلم يكن ثمة من يقوم علىٰ رعايتهم، فلا يتوقع منهم أن يُبدوا امتنانًا لرعاية لم يتلقوْها قط**»(٥٧).

وإذا لم أكن مخطئًا، ففي هذا المقطع مصدر «النوابت» عند الفارابي وابن باجَّه، وإن كان هذا الأخير أقرب إلىٰ أفلاطون من الأول، الذي ميز -كما رأينا- بين الأنواع المختلفة للنوابت، خلافًا لابن باجَّه الذي لم يرتض منهم إلا الفاضل، ووَصَفَ «المتوحد» عنده بوصف «الغريب»، موافقًا بذلك ما جاء في هذا المقطع المقتبس من «**الجمهورية**».

---

(٥٦) السابق، 519D-520A.

(٥٧) السابق، 520B.

وعلىٰ الرغم من أن ابن باجّه كان عليمًا بنموذج المدينة الفاضلة، فقد ولاه ظهره، وجعل يفتش عن طريقٍ لتحصيل السعادة في المدن غير الكاملة القائمة، أو بالقدر الذي تسمح به الظروف، فكان أنْ هداه تفكيره إلىٰ التدبير الذاتي للمفكر النظري الذي ينكفئ علىٰ نفسه، مجاهدًا في سبيل تحصيل الكمال والسعادة. وإذا دعت الحاجة اعتزل المجتمع غير الفاضل -الذي أمسىٰ فيه غريبًا ضرورة- اعتزالا كاملا. وديدنُه في معزله المفروض الدراسةُ والتأمل، وهو مشرِّعُ نفسه. ولا مسوِّغ لأنانيته هذه إلا أنه إذا عرف الحقيقة اقترب من الله، ربِّ هذا العالم وخالقِه، الذي أمر الإنسان بمعرفة نفسه، فإذا عرف نفسه عرف ربه. من أجل ذلك أَشْبَهَ [هذا المتوحدُ] «رُصفاء المدن الأخرىٰ» الذين ذكرهم أفلاطون.

ومع هذا، كان أفلاطون مصممًا علىٰ تحقيق المدينة الفاضلة القائمة علىٰ العدل من خلال [العمل] بناموس مستَمَدٍّ -في جوهره- من الآلهة، كما قال في **«القوانين»**. ولهذا يخاطب الفلاسفة في المدينة الفاضلة التي يحلم بها (خلافًا لـ «رُصَفَائِهم في المدن الأخرىٰ») بهذه الكلمات: «**ولكن، . . . ليس الأمر كذلك معكم، فقد أوجدناكم لمصلحة بلادكم، وكذلك لمصلحتكم، لتكونوا مثل القادة والملوك في القَفير [الخلية]. وقد حظيتم من التعليم بأكثر وأفضل مما حظي به غيركم، فأمسيتم بذلك أقدر علىٰ أداء ما يناط بكم بوصفكم رجال فكر ورجال عمل كذلك. ويتعين عليكم النزول بعد هذا، كلٌّ بحسب دوره، للعيش مع الباقين. ودعوا أعينكم تألف الظلام، فسوف ترون حينئذٍ خيرًا ألف مرة من أولئك الذين يعيشون هناك دائمًا، وستعرفون حقيقة كل صورة، وما تومئ إليه، لأنكم ستكونون قد خبرتم حقيقة العدل والجمال والخير. وبهذا لن نرىٰ، نحن ولا أنتم، أن الحياة في جمهوريتنا مجرد وهم، كالحال في معظم المدن الحاضرة، حيث ينفق الرجال حيواتهم في قتال علىٰ ظلال، وفي نزاع علىٰ سلطة، يحسبون أنها جائزة سنية، في حين أن الحكم الحقيقي لا يمكن أن يبلغ الغاية في الفضل، ولا أن يبرأ من الشقاق إلا إذا كان الرؤساء المؤهلون أقل توقانًا لشغل المناصب**»(٥٨).

---

(٥٨) السابق، 520B-D.

وخلاصة القول أن ابن باجَّه لم يقتصر علىٰ التنكر لمطلب أفلاطون فيما يتعلق بواجب الفيلسوف في المدينة الفاضلة نحوها، بوصفه واحدًا من أهلها، ولكنه جعل يبحث -في سَوْرة انشغاله الشديد بسعادة الفرد وكماله- حتىٰ وجد طريقًا [لتحصيلهما] في عالم غير كامل وغير ملائم، فنافح عن العزلة والخلوة، فكان ذلك منه عزوفًا عن أفلاطون وأرسطو، وعن الإسلام أيضًا وما أمر به من معاملات وعبادات. ويقترن بهذ السلوك الاجتماعي، أو حتىٰ غير الاجتماعي، بتطبيقه الأحادي للشريعة بوصفها مجرد وسيلة تحقق -بمعونة الله- ما يسع القدرةَ الطبيعيةَ للإنسان أن تدركه دون معونة: معرفة الحقيقة وفهمها. فإذا كان هناك عقلاني في مسلمي العصور الوسطىٰ، فهو ابن باجَّه، كما يدل علىٰ ذلك -دون مواربةٍ- تعريفُه الجريء للحياة الآخرة. وقد انفرد دون الفلاسفة بهذه النزعة العقلية الغالية، وبإنكاره للمسئولية الاجتماعية وللواجب المدني، علىٰ الرغم من أنه كان يَنشُد الحب العقلي لله (amor Dei intellectualis).

الفصل التاسع

ابن رشد: الاكتمال

ها نحن نُلقي عصا التَّسيار بساحة ابن رشد (آﭬيروس (Averroes) عند الإسكولائيين)[1]، فرجعنا -بذلك- إلىٰ التيار الأساسي للتراث الأفلاطوني في

(١) ولد أبو الوليد ابن رشد في قرطبة سنة ٥٢٠هـ/١١٢٦م. وكان أبوه وجده (وكنية كليهما أبو الوليد أيضًا) فقيهين، ووليا القضاء. أما ابن رشد الحفيد، فكان -كجده- كبيرًا لقضاة قرطبة، غير أن ولايته كانت في عهد الموحدين، في حين أن ولاية جده كانت في عصر المرابطين. جمع إلىٰ دراسة الفقه المالكي العلمَ بالكلام والفلسفة والطب، وخلَف ابن طفيل في العمل طبيبًا للخليفة الموحدي أبي يعقوب يوسف، ثم لابنه وخليفته، أبي يوسف يعقوب المنصور. ولا يرجع توليه هذه الوظيفة إلىٰ مهارته الطبية فحسب، ولكن إلىٰ تمكنه الفلسفي أيضًا، فقد روىٰ المرَّاكشي المؤرخ أن ابن طفيل قدمه إلىٰ أبي يعقوب يوسف، فخاضا معًا لُجَّةَ نقاش فلسفي طويل، كلِّف من بعده بوضع شروح علىٰ أعمال أرسطو الأساسية. وقد كان هذا اللقاء -فيما يقول ل. جوتييه (L. Gauthier)- في سنة ١١٦٩، قبل أن يتولىٰ ابن رشد القضاء في إشبيلية. وفي سنة ١١٧١، عين قاضيًا في قرطبة. وفي سنة ١١٨٢ أصبح طبيب الخليفة في مراكش، ثم كبيرًا لقضاة قرطبة.

والحق أن الأجواء في إسبانيا المسلمة لم تكن تَحْفِز علىٰ الاشتغال بالفلسفة، علىٰ الرغم من الاهتمام الكبير الذي أبداه خلفاء الموحدين بها، وذلك أن الفقهاء والمتكلمين خاصة تنكروا للنظر الفلسفي، فما كان من ابن رشد إلا أنْ خاض ضدهم صراعًا اتصل مدة حياته، وليست كتبه الجدلية والفلسفية إلا شاهدًا شاخصًا علىٰ هذا الصراع، الذي ندين له بأهم رسائل ابن رشد: «فصل المقال»، حيث سعىٰ الفيلسوف المسلم إلىٰ بيان ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، وأقام البرهان علىٰ أنه ليس سوىٰ الحكمة [الفلسفة] طريقًا مشروعًا إلىٰ الفهم الصحيح للمعنىٰ الباطن للشرع، كما أنكر علىٰ الفقهاء والمتكلمين -الذين اقتصروا علىٰ استعمال الحجج الجدلية والخطابية- الحق أو القدرةَ علىٰ الإتيان بدليل برهاني علىٰ صحة الوحي. فالعارف (metaphysician) وحده هو القادر -نوعَ قدرةٍ- علىٰ بلوغ هذا اليقين، كما سيتبين في هذا الفصل. وقد أمدنا ل. جوتييه بتحليل عميق لكتاب «فصل المقال»، كنت قد ناقشت نتائجه في دراستي PIR (ص٢٥٣ وما بعدها). =

الفلسفة السياسية. والحق أن إكباره لبَلَدِيِّه، ابن باجَّه، لم يمنعه من نقد بعض آرائه، بعد أن أقرَّ له بالفضل كاملًا في مسعاه لحل المشكلة المعقَّدة التي تتعلق بالاتصال بين الإنسان والعقل الفعال. وعلىٰ الرغم مما في كتاب «**اتصال العقل بالإنسان**» من نقصٍ، وما غَلَبَ عليه من غموضٍ، فقد رأىٰ ابن رشد أنه قمينٌ بالشرح فَشَرَحَه[٢]، كما ذكرتُ ذلك في الفصل السابق. وهناك -فيما يتعلق بسياق عَرْضِنَا للفكر السياسي في الإسلام- ضربان من النقد، فقد أعرب ابن رشد -في خاتمة شرحه علىٰ «**الأخلاق النيقوماخية**» لأرسطو- عن تعجبه من اعتقاد ابن باجَّه أن «**الجمهورية**» لأفلاطون تقدم دراسة كاملة للمدينة الفاضلة، وقَطَعَ بأنه كان

= ولئن كان ابن رشد قد سَلَق خصومه بيراعه، لقد ثأروا منه بنفيه المؤقت إلىٰ اليسانة عشيةَ رحيل أميره وراعيه للجهاد ضد النصارىٰ. وفي رأيي أن ل. جوتييه مصيب فيما ذهب إليه من أن السبب في نفي ابن رشد محاولةُ الخليفة تهدئةَ الفقهاء والمتكلمين، وكذلك عامةَ الناس، بالتبرؤ من الفلاسفة الذين ساءت سمعتهم. وعلىٰ الرغم من ذلك، فسَرعان ما أعيد ابن رشد مُنْعَمًا عليه، حتىٰ وافته المنية في سنة ١١٩٨ في القصر بمراكش، فكسفت شمس الفلسفة بموته في إسبانيا المسلمة، وإن بقي تأثيره قويًّا دائمًا، كما تشهد بذلك كل صفحة كتبها الإسكولائيون. وعلىٰ الرغم مما يبدو في آراء معاصره موسىٰ بن ميمون من مشابهة [لآرائه] في بعض الجوانب المهمة من الفلسفة الدينية، فإن القول بأنه كان تلميذًا لابن رشد غير صحيح؛ وذلك أنه ذكر -في رسالته التي أوصىٰ فيها تلميذه، مترجم العبرية، بدراسة الفارابي وابن سينا وابن باجَّه- أنه لم يكن لديه وقت للتوفر علىٰ دراسة آثار ابن رشد.

ويتعين عليَّ أن أعيد القول بضرورة عدم الخلط بين ابن رشد والرشديين، وبأن ابن رشد كان يرىٰ أن الحقيقة واحدة، يجتمع عليها النقل والعقل جميعًا. فإذا ورد في الشرع أمر عجز العقل عن تفسيره، فهو صحيح أيضًا؛ لأنه جاءنا عن الله بوساطة نبيه ﷺ. ومهما يكن من شيء، فلسنا هنا بصدد مزيد من الحديث -وإن بإيجاز- عن ابن رشد، الفيلسوف والمتكلم المسلم، وشارح أرسطو؛ نظرًا لأن تصانيفه الفقهية والكلامية المهمة لم تزل غير متاحة إلىٰ الآن (مع افتراض أنها لم تكتشف بعدُ في مكتبات شمال إفريقيا، وأنها لم تزل تنتظر من يكتشفها، ثم يحققها ويشرحها شرحًا علميًّا). علىٰ أن ما يتعلق بفلسفته السياسية مبسوط في هذا الفصل، وللقارئ أن يرجع أيضًا إلىٰ دراستيَّ PIR، *ACR*. ولا تزال دراسة إرنست رينان (E. Renan) «ابن رشد والرشدية» (*Averroes et l'Averroisme*) (باريس، ١٨٦١) عظيمة القيمة والفائدة، وكذلك لا غنىٰ عن دراسة ل. جوتييه لـ «فصل المقال»، بعنوان «نظرية ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة» (*La theorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*) (باريس، ١٩٠٩)، ولا عن ترجمته لابن رشد (*Averroes*) (باريس، ١٩٤٨)، وإن خالفناه فيما انتهىٰ إليه من تفسير عقلاني.

(٢) عُرف أولا عن طريق س. مونك (S. Munk) في *"Melanges"*، ص٣٨٨. راجع دراستي PG، ص١٥٤.

حريًّا ألا يقول ذلك لو أنه اطلع علىٰ الدراسة التامة المكتملة التي قام بها أرسطو[٣]. وفي هذا ما يومئ إلىٰ الموقف المختلف الذي اتخذه ابن رشد تُجاه أفلاطون، وأنه كان يذهب دائمًا مذهب أرسطو في مسائل الخلاف بينهما؛ إذ لا بد أنه عرف -من مطالعته كتبَ ابن باجَّه- أن هذا الأخير قد وقف علىٰ «**الأخلاق النيقوماخية**»، وعلىٰ شرح الفارابي له. وأول ما عرَضَ له ابن رشد دراسةُ أرسطو للمدن غير الكاملة، وإغفالُ أفلاطون الحديثَ عن الفئة الثالثة من أهل المدينة [المواطنين]، علىٰ نحو ما تحدث عن الفئتين الأخريين: الفلاسفة والحفظة، ثم سكوته -بعد ذلك- عن الحديث عن النواميس التي تشيع في المدن غير الكاملة، وهو الموضوع الذي بحثه أرسطو في «**السياسة**».

ومن أهم الخلافات بين ابن رشد وابن باجَّه إنكارُ أولهما بقوةٍ لما ذهب إليه الآخرُ من أن الإنسان يتعين عليه -عند الضرورة- أن يعتزل الجماعةَ حتىٰ يبلغ الكمال. يقول ابن رشد، تعليقًا علىٰ عبارة أرسطو: «**الإنسان مدني بالطبع**»: «**ومعناه أن من المحال أن يعيش في غير مدينة . . .**»[٤]، وأكد هذا المعنىٰ نفسَه في شرحه المفصل لـ «**الجمهورية**». وعلىٰ الرغم من إيمانه بأن الإنسان لا يستطيع أن يبلغ كماله الأعلىٰ إلا في المدينة الفاضلة، فقد أكد أن أحدًا لا يمكنه -بقطع النظر عن تحصيل السعادة والكمال- أن يعيش بمعزل عن كل اجتماع مدني.

ويقتضي فهمُ الفكر السياسي لابن رشد وتقييمه أن نضم إلىٰ شرحيه لـ «**الجمهورية**» ولـ «**الأخلاق النيقوماخية**» دفاعه الحماسي عن الفلسفة ضد الغزَّالي في كتابه «**تهافت التهافت**»، ورسائله الجدلية الأخرىٰ في الحكمة والشريعة: «**فَصْل المقال**»، و«**ضميمة العلم الإلهي**»، و«**مناهج الأدلة**».

وفي الحق أن ابن رشد كان أكثر إدراكًا من الفارابي لسيادة الشريعة بوصفها الناموس الإلهيَّ الفاضل، وكذلك لوظيفتها المدنية من حيث كونُها نموذجَ السياسة الفاضلة للمدينة الفاضلة. وقد تجلىٰ هذا الإدراك في عبارات واضحة وفي ضروبٍ

---

(٣) Cf. Camb. MS. Add. 496, f. 156b.

(٤) *Ibid.* f. 9b. Similarly f. 135a on *NE*, ix, ix, 1170a.

من التأكيد صريحةٍ، لا تغادر في النفس رَيْبًا فيما لابن رشد من أهميةٍ -إلىٰ جانب ابن سينا- بوصفه الفيلسوفَ الديني في الإسلام، وفي أنه جديرٌ بهذا اللقب جدارتَه باللقب الذي اشتُهر به؛ أعني «شارح أرسطو في العصور الوسطىٰ».

علىٰ أن الزعم بأن الشريعة لها السلطانُ الأعلىٰ في المدينة الفاضلة -وهو ما صرّح به ابن رشد بوصفه فيلسوفًا، لا بوصفه فقيهًا مسلمًا (وقد كان كذلك)- لا يُعد دعواه الوحيدة التي تخلع عليه وصف «مفكر سياسي»، بل إنه نظر نظرًا عميقًا في فلسفة أفلاطون السياسية، وارتضىٰ نتائجها الأساسية، ثم أدخل عليها بعض التغييرات الجزئية مهتديًا بفكر أرسطو، ورأىٰ أن ما انتهىٰ إليه يمكن تطبيقه علىٰ حضارته وعلىٰ دولته، فأنزل أفكار أفلاطون في العلم المدني منزلة المبادئ العامة للإسلام، في ماضيه وحاضره (وبخاصة في حاضره). وبهذا أصبح شرحه علىٰ «**الجمهورية**» شرحًا فلسفيًّا ونقدًا للنظم السياسية الإسلامية المعاصرة في الوقت نفسه، وبخاصة ما كان منها ببلاد المغرب. وتُعد الإشارات الكثيرة لتاريخ الغرب الإسلامي (إسبانيا والشمال الإفريقي) في القرنين الحادي عشر والثاني عشر جزءًا أساسيًا وقيِّمًا في شرحه. وقد منحه عملُه طبيبًا في بلاط رجلين من خلفاء الموحدين -أبي يعقوب يوسف وأبي يوسف يعقوب المنصور، اللذيْن كان كثيرًا ما يأخذ معهما في جدال فلسفي- علمًا مباشرًا بشؤون الدولة. وكذلك أتاح له عملُه قاضيًا لقرطبة مشاركةً مؤثرة في الإدارة المدنية. وقد كان القضاة في عهد المرابطين -أسلافِ الموحدين- يعملون بالشريعة الإسلامية في ساحات القضاء، ويبسطون سلطانهم -في العمل بها كذلك- علىٰ جميع المناحي المدنية، كما تدلنا علىٰ ذلك أعمال ابن رشد الجَد، قاضي قرطبة الكبير(٥).

علىٰ أنه يتعين علينا أن نعرِضَ بإيجاز -قبل النظر في هذا الجانب الجديد من شرح ابن رشد لـ «**الجمهورية**»- لدفاعه عن الشريعة مُطَبَّقًا علىٰ إشكالية النقل

(٥) See R. Dozy after al-Warran, Appendice xxv, pp. lxxiii f. of his *Recherches sur Vhistoire et litterature de l'Espagne pendant le Moyen Age*[2] (Leiden, 1860); E. Renan, *op. cit.* pp. 12f. and my PIR, p. 248.

والعقل. والحق أن ما لدينا الآن من معرفة بمجموع أعماله لا يتيح لنا إلا استخلاص نتائج مؤقتة. ويبدو هذا التحفظ ضروريًا ومهمًا في ضوء ما يُفترض -علىٰ نطاق واسع- من عقلانيته الغالية، ومن دعوىٰ تقديمه الحكمةَ [الفلسفة] علىٰ الشريعة. ولعل كل تقييم لفكره يظل دائمًا موضعَ جدل؛ نظرًا لأن دارس فلسفته -في مجموعها- لا يستطيع أن ينخلع جملةً من ضربٍ من الذاتية [يخالج نفسَه في إبَّان تقييمه]، وإن كنت أرىٰ أن ثمة عِقابًا أخرىٰ أكثر صعوبة، منها فقدُ كثير من كتبه العقدية والفقهية، ومنها أن شرحيه علىٰ «**الجمهورية**» و«**الأخلاق النيقوماخية**» ليس لهما وجود إلا في نسختهما العبرية. وبينما يتوفر الآن شرحه علىٰ «**الجمهورية**» في نشرتي المحققة للنسخة العبرية[٦]، لم يزل شرحه لـ «**الأخلاق النيقوماخية**» مخطوطًا، غير معلوم لدىٰ كثيرين.

ولما كنت قد وفَّيتُ هذه المشكلة بحثًا في موضع آخر[٧]، فسوف أورد الكلام هنا علىٰ جهة الاختصار. وأؤكد -بادئَ ذي بَدء- أن ابن رشد كان فيلسوفًا مسلمًا، أصرحَ [في الكشف عن حاله] من الفارابي، بل من ابن سينا، وأن فلسفته الخاصة إنما تعتمد علىٰ مؤلفاته، سواءٌ فيما قَبِل وعرف أو فيما ردَّ وأنكر. ومعنىٰ هذا أنه كان مسلمًا في المقام الأول، ثم تلميذًا لأفلاطون وأرسطو ولشراحهما في المقام الثاني. علىٰ أنني لا أنكر أن أقواله لم تكن دائمًا متسقة خالية من الإبهام، ولكن الاتساق فضيلة فكرية نادرة، ليس مفكرو العصور الوسطىٰ وحدهم من يخطئونها. ومن الواجب أن نأخذ في الحسبان كذلك هذا الاختلاف الجوهري الذي يفصل بيننا وبين [أهل] هذه العصور في مقاربة الدين، وفي مشكلة [العلاقة] بين النقل والعقل. ومما يجدر ذكره أنه علىٰ الرغم من أن الإسلام لم يكن مثقلا بمنظومة من العقائد المتصلبة المتشددة، كما كانت الكنيسة، فإن صرخات التكفير والتبديع فيه لم تكن أَخْفَضَ صوتًا ولا أهون ضررًا.

---

(٦) *Averroes' Commentary on Plato's "Republic"*, University of Cambridge Oriental Publications, No. 1 (Cambridge, 1956). Hebrew text, English translation, introduction, notes and glossaries.

(٧) Cf. PIR, pp. 253-64, 273ff.

ومن الواجب أن نذكر في شأن ابن رشد خاصة أنه كان يعيش في زمان الموحدين، رافعي لواء النزعة المحافظة (orthodoxy)، والمنافحين عن نقاء الإسلام السني. أجل . . . لقد كان الخليفتان اللذان عمل في بلاطهما مثقفيْن، بل كانا من شُداة الفلسفة، ولكن الدولة كانت خاضعة لغلبة تأثير العلماء [المتكلمين] والفقهاء الذين كانوا يناهضون الفلسفة. وعلىٰ الرغم من أن ذلك يدعو إلىٰ شيء من الحذر والحيطة [في فهم كلام] ابن رشد، فإنه لا يقتضي الشك في أنه كان يعني ما كتب. وأنا مقيمٌ علىٰ حمل كلامه علىٰ ظاهره حتىٰ تقوم الدلائل الواضحات علىٰ أن أقواله «الدينية» كانت نفاقًا محضًا، وعلىٰ أن الناظر في تصانيفه ينبغي أن يسلك في فهمها تلك السبيلَ التي سنها ابنُ رشد نفسُه، فجعلها حقًّا وواجبًا في آن، في فهم القرآن ومصادر الشريعة الأخرىٰ [السنة] (أعني الوقوف علىٰ المعنىٰ الباطن وعدم الاقتصار علىٰ المعنىٰ الظاهر). فالتفسيرات التي أقدمها هنا [لآرائه] مؤقتة، للأسباب التي ذكرناها، وهي تشير إلىٰ أنه ليس ثمة سبب مقنع للبحث عن معنىٰ خفي يناقض المعنىٰ الجلي. وعلاوةً علىٰ ذلك، ينهض دفاعُ ابن رشد المتأجج عن الفلسفة (الحكمة) والفلاسفة ضد الغزالي، وكذلك ضد المتكلمين خاصة[٨]، شاهِدَ صدقٍ علىٰ أنه كان جادًّا فيما ادعاه من أن مقصود الحكمة والشريعة واحد[٩]. ويشهد لهذا المعنىٰ أيضًا حجاجُه القوي في إثبات أن «العارف» وحده [أي الفيلسوف] هو من لديه الحقُّ -دون الفقيه والمتكلم- في تقديم التأويل العقلي للنصوص الدينية من طريق الدليل البرهاني، بل إن ذلك مما يجب عليه، وكذلك رفضُه للأدلة الجدلية الكلامية لما فيها من نقص، وما تفضي إليه من ضلال[١٠].

---

(٨) Cf. *Tahafut al-tahafut*, ed. M. Bouyges, Beyrouth, 1930; and S. van den Bergh, *Averroes' Tahafut al-tahafut*, translation with introduction and notes, 2 vols. (London, 1954); *Fas a-maqal*, ed. L. Gauthier (Alger, 1948); Mandhij, ed. M. J. Mueller (Miinchen, 1859): (the full title is *K. kashf 'an manahij al-adilla fi 'aqd'id al-milla*); ACR, *passim*.

(٩) See *ACR*, p. 185 and PIR, p. 252.

(١٠) انظر «فصل»، ص٩، س٣-٧، وكذلك ص٣، س٣-٨ في القياس الفقهي والقياس العقلي. راجع أيضًا PIR، ص٢٥٧ وما بعدها: «وقد اعتمد ابن رشد أيضًا موقف ابن حزم في تفسير الكلمات في النصوص =

من أجل هذا السبب العملي كَتَبَ ابنُ رشد -تحدوه هذه الروحُ- رسائلَه الجدليةَ الثلاث في فلسفة الدين، يتغيا فيها الدفاعَ عن أفضلية الشرع، وأنه المرجع المعتمد في الإيمان والعمل، في العقيدة والعبادة، وكذلك لكي يثبت دعواه في أن العارف [صاحب النظر البرهاني/ الحكيم/ الفيلسوف] هو وحده من يستطيع -بحق- تفسير المعتقدات الدينية التي من شأنها أن تقبل التفسير العقلي.

وتمثل هذه الدعوىٰ الجانبَ الإيجابيَّ من موقفه الدفاعي، الذي حمله عليه هجومُ الغزالي علىٰ الفلسفة. وبيان ذلك أنه كان يتعين علىٰ الفلاسفة المسلمين

= الشرعية علىٰ وفق معناها اللغوي (راجع «فصل»، ص٩) . . .». وقد انتهىٰ إلىٰ هذه النتيجة [توافقًا مع نظام اللغة] العربية: «فإذا كان الفقيه يفعل هذا، فكم بالحريِّ أن يكون لدىٰ الفيلسوف، الذي عنده علم البرهان، أن يفسر علىٰ وفق الاستخدام العربي؛ لأن الفقيه إنما عنده قياس ظني، والعارف عنده قياس يقيني . . .وهذا التجاور بين القياس القائم علىٰ الرأي (الشخصي)، والقياس القائم علىٰ اليقين؛ أي علىٰ الدليل البرهاني، يوجز الفرق بين الفيلسوف، وهو العارف صاحب العلم اليقيني، والمتكلم، الذي يعوزه اليقين». ولا يخفىٰ أن «العارف» عند ابن رشد ليس هو «العارف» عند ابن سينا في كتاب «الإشارات»؛ لأن العنصر الصوفي مفقود في «الفيلسوف» عند ابن رشد.

[**نقول**: نود أن نثبت هنا ملاحظتين ابتداءً، ثم نورد بعدهما نص ابن رشد بحروفه:

الملاحظة الأولىٰ: أن قوله: «وقد اعتمد ابن رشد أيضًا موقف ابن حزم . . .» يوهم أن ابن رشد ممن يقول بالاقتصار علىٰ الظاهر في تفسير النصوص، فهذه خصيصة المذهب الظاهري الكبرىٰ، وإليها نسبته، كما لا يخفىٰ. والواقع أن النص الذي نقله روزنتال بعد ذلك عن كتاب «فصل المقال» إنما يتحدث عن «التأويل»، ومعناه - بعبارة ابن رشد نفسه: «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلىٰ الدلالة المجازية، من غير أن يُخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز»، فالتأويل إذن مفارقة الظاهر، لا موافقته، وإذا كان كذلك، فلَأن يُنسب ابن رشد في هذا النص إلىٰ خلاف ابن حزم أولىٰ من أن يُنسب إلىٰ وفاقه، وآية ذلك احتجاجه بعدها بالقياس الفقهي الظني، وابن حزم ممن ينكر القياس جملة وتفصيلا. والأخرىٰ: أن قوله: «وهذا التجاور . . .» إلىٰ آخر الفقرة غير موجود في هذا الموضع من كتاب «فصل المقال»، كما أن كلامه عن المتكلمين علىٰ هذا النحو في هذا السياق غريب؛ إذ لم يجر لهم ذكر بهذا المعنىٰ في كلام ابن رشد.

وهذا نص عبارته: «وإذا كان الفقيه يفعل هذا [يعني التأويل] في كثير من الأحكام الشرعية، فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب علم البرهان! فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني، والعارف عنده قياس يقيني. ونحن نقطع قطعًا أن كل ما أدىٰ إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل علىٰ قانون التأويل العربي[. . .] بل نقول: إنه ما من منطوق به في الشرع، مخالف بظاهره لما أدىٰ إليه البرهان إلا إذا اعتبر وتُصفحت سائرُ أجزائه، وُجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل، أو يقارب أن يشهد» (فصل المقال، تحقيق محمد عمارة، القاهرة: دار المعارف، ط٢، د.ت.، ٣٣-٣٤). (**المترجمان**)]

-عقب هذا الهجوم- أن يكونوا أكثر حصافة وتمثلا للمفاهيم [الدينية] المأثورة. بل إن النجاح الباهر الذي حققه دفاع ابن رشد عن الفلسفة يؤكد هذا المعنىٰ، ويتضمن كذلك إقرارًا بما كان للغزالي من [سلطة] مرجعية.

ومن المهم -بيقينٍ- ما قاله ابن رشد في «**فصل المقال**» من أن «**الحكمة هي صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة**»(١١)، وكذلك في شرحه لـ «**الجمهورية**»، الذي كان يروم به أمرًا آخر، ويخاطب به جمهورًا مختلفًا: «... **غير أن الأمر الذي أراده الله منهم [الناس]، إنما طريقُ معرفته النبوةُ. فإذا ما تأملتَ الشرائع، تجدُها تنقسم إلىٰ معرفةٍ مجردة فقط، مثل ما تأمر به شريعتُنا لمعرفة الله تعالىٰ، وإلىٰ معرفةٍ عملية، مثل ما تحض عليه من الأخلاق، وقَصْدُها من هذا هو عين ما تقصده الفلسفةُ جنسًا ومقصدًا**»(١٢). والحق أن تقرير وَحدة القصد بين الشريعة والفلسفة كان هو المسوِّغَ للزعم بأن للفيلسوف أن يفسر «العلم المجرد» الذي جاءت بها الشريعة؛ لأن ابن رشد يقول في «**فصل المقال**»: «**وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليمُ العلم الحق، والعمل الحق. والعلمُ الحقُّ هو معرفةُ الله تبارك وتعالىٰ، وسائرِ الموجودات علىٰ ما هي عليه، وبخاصةٍ الشريفةُ منها، ومعرفةُ السعادة الأخروية والشقاءِ الأخروي. والعملُ الحقُّ هو امتثالُ الأفعال التي تُفيد السعادةَ، وتجنبُ الأفعال التي تُفيد الشقاءَ**»(١٣).

فالعلم الحق هو المعرفة الفلسفية المتحصِّلة بالدليل البرهاني. والشريعة، وهي جوهر الدين، إنما تُلقِّن [المؤمن بها] الحقيقةَ عينَها التي يطلب العارفُ الوقوفَ عليها بالبحث العقلي في علة الوجود وطبيعته [حرفيًّا: الواقع]. وإذا كان كذلك، فليس ثمة إلا حقيقةٌ واحدة، وليس صحيحًا القولُ بأن ابن رشد

---

(١١) انظر «فصل»، ص٣٢.

(١٢) Cf. *ACR*, p. 185 and PIR, p. 253. For prophecy see PIR, pp. 258-64.

(١٣) راجع «فصل»، ص٢٢. ويمضي ابن رشد قائلا: «والمعرفة بهذه الأفعال هي التي تسمىٰ العلم العملي. وهذه تنقسم قسمين: أحدهما: أفعال ظاهرة بدنية، والعلم بهذه هو الذي يسمىٰ الفقه. والقسم الثاني: أفعال نفسانية، مثل الشكر والصبر وغير ذلك من الأخلاق التي دعا إليها الشرع أو نهىٰ عنها. والعلم بهذه هو الذي يسمىٰ الزهد وعلوم الآخرة».

كان يقول بفكرة الحقيقة المزدوجة، فهذه مقالة الرشديين دون شيخهم. وغاية ما يُنسب إلىٰ الفلاسفة من تفرقة بين الفلسفة والدين أن الفلسفة للخاصة، في حين أن الدين لعامة الناس. علىٰ أن هذا القول ليس صحيحًا علىٰ إطلاقه، وبخاصة فيما يتعلق بابن رشد. وقد مرت بنا من قبلُ -عند الفارابي- هذه التفرقةُ بين الخاصة من الفلاسفة وجمهور الناس، ورأينا أنه عزاها إلىٰ أفلاطون. ولعل الأصحَّ أن يُقال في شأن الشريعة: **الفلسفةُ مَسْرَحُ نظر الفيلسوف، والشريعة لجميع الناس، سواءٌ الفيلسوفُ منهم والعاميُّ.** ولا يستطيع اكتسابَ «العلم المجرد» الذي تضمنته الشريعةُ، ولا فهمَه، إلا الفيلسوفُ الذي يستعمل الدليل البرهاني. ويَلْزَمُ العامةَ قبولُ المعنىٰ الظاهر لما جاء في هذا العلم من المجازات والأمثال التي زَخَرَتْ بها عباراتُه البلاغية. علىٰ أن الشريعة قد حوت الحقَّ كله، الذي لا ينماز من الحق عند الفيلسوف، ولكنه يَفْضُلُه، سواءٌ أدركه العقل أو لم يدركه؛ لأنه إنما صدر عن الحكمة الإلهية المعصومة، لا عن عقل الإنسان الذي لا عاصم له من الخطأ.

وقد أكد ابن رشد قصور العقل الإنساني عن فهم الحقيقة الباطنة علىٰ الكمال، وأنه يتعين لذلك الاقتصارُ علىٰ المعنىٰ الظاهر لبعض النصوص الشرعية، ويمتنع البحث النظري -علىٰ سبيل المثال- في بعض المفاهيم، كالعناية الإلهية التي يرىٰ ابن رشد أنها تعم الجزئيات (smallest particulars)، وكالثواب والعقاب في الآخرة، والأوامر المتعلقة بالعبادات (ceremonial laws). وبعبارة أخرىٰ: استبعد ابن رشد المعتقدات والعبادات العملية التي تجب علىٰ جميع الناس[١٤]، وبات واضحًا بذلك أن الشريعة حدَّت للعقل حدودًا لا يتجاوزها، وإن كان من الواجب شرعًا علىٰ من أوتي العلم بالدليل البرهاني أن يبحث عن التأويل العقلي خارج هذه الحدود. والحق أن هذه الحدود المضروبة هي التي منعت فلسفةَ العصور الوسطىٰ استقلالَها السيادي؛ لأنها أخضعتها للشريعة، فأضحت فلسفة دينية.

---

(١٤) راجع «فصل»، ص١١. يدافع ابن رشد عن الفارابي وابن سينا ضد اتهام الغزالي لهما بالكفر.

وقد بقيت -مع ذلك- إشكالية واحدة، وإن كانت محدودة النطاق عمليًا: كيف يمكن أن تتسق ثمرات العقل البشري مع أحكام الناموس، الصحيحة صحةً تامة والملزِمة إلزامًا مطلقًا، لكونها وحيًا إلهيا أدته النبوة وحفظته الشريعة؟ يجيب الفيلسوف بأن ذلك لا يكون من طريق جدل المتكلمين، ولكن بالبرهان اليقيني. وهو يرىٰ أن معرفة الأصول الثلاثة من الإقرار بالله، وبالنبوات، وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي، ممكنةٌ للجميع، وأنها تؤدي إليها أصنافُ الدلائل الثلاثة [الخطابية، والجدلية، والبرهانية]؛ ولذلك لا يسع مسلمًا إلا أن يؤمن بمعانيها الظاهرة(١٥). فإذا تجاوزنا هذه الأصول، بقيت بعض النصوص [الشرعية] التي لا تقبل البرهان، كأحكام العبادات علىٰ سبيل المثال(*).

والذي أعتقده أن هذا هو موقف ابن رشد في دفاعه عن الفلسفة، وفي تأكيده كمالَ الحقيقة التي جاء بها الوحي. وهذا يفسر اقتصاره علىٰ العبارات النظرية في «**الجمهورية**»، وإغفالَه للعنصر الميثولوجي [الأسطوري]، كما يبين السبب في تحويله أحيانًا -مستظهِرًا بأرسطو- المقولات الجدلية عند أفلاطون إلىٰ مقولات برهانية. ويبين المقطع الذي نقلناه آنفًا من شرحه علىٰ «**الجمهورية**» كيف حداه إيمانُه بالمرجعية العليا للشريعة علىٰ أن يُكيِّف مطلبَ أفلاطون في ضرورة

---

(١٥) راجع «فصل»، ص١٧ وما بعدها.

(*) [يبدو لنا أن شرح المؤلف لـ «تصور» ابن رشد لمراتب النصوص الشرعية -من حيث قابليتها للتأويل- غيرُ وافٍ. والذي يدل عليه كلامه في «فصل المقال» (٤٥-٥٣) أن هذه النصوص ثلاثةُ أصناف: صنف ظاهر لا يقبل التأويل أصلا، ولكنه يُحمَل علىٰ ظاهره، ومن أمثلته الأصول الثلاثة المسماة في المتن، والناس جميعًا في شأنها سواء؛ إذ يقع التصديق بها بكل طريق: الخطابي الوعظي، والجدلي الكلامي، والبرهاني الفلسفي. وصنف خفي تشق معرفة معناه، كآية الاستواء وحديث النزول، فلذلك ضُربت له الأمثال، وتيسر الإيمان به -لطفًا من الله تعالىٰ- علىٰ جميع طبقات الناس، غير أن أهل البرهان يجب عليهم تأويل ظاهره، «وحملهم إياه علىٰ ظاهره كفر في حقهم، وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة» (فصل المقال: ص٤٨). وصنف **متردد بين هذين الصنفين**، فله إلىٰ كل صنف وجه، فاختلف أهل النظر في شأنه، فمنهم من يراه من الظاهر الذي لا يُتأول، ومنهم من يراه واجب التأويل عند من يستطيعه من العلماء، ومن أمثلته ما جاء في صفات المعاد وأحواله. وراجع كذلك مزيدًا من البيان لهذا الموضوع في خاتمة كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة»، فقد أودعها خلاصة رأيه في «قانون التأويل». (**المترجمان**)]

إيمان الفيلسوف بصحيحَ العقائد علىٰ وَفْقِ مقاصد الإسلام. فالشريعة -من حيث كونها وحيًا إلهيًّا نبويًّا- هي المعادِل الإسلامي لسياسة المدينة الفاضلة. ولما كان الفيلسوف هو وحده القادرَ علىٰ التغلغل بطريق الدليل البرهاني إلىٰ المعنىٰ الباطن للشريعة، فإنه يؤدي أهم وظيفة سياسية في الدولة الإسلامية. ومن هذا الوجه كانت معارضة ابن رشد للمتكلمين الذين يعولون علىٰ الدلائل الجدلية غير الكافية، التي لا تسلم من الخطأ، وتكون وبالا علىٰ عقائد العوام. ومن هذا الوجه أيضًا كان ما أوجبه علىٰ الفلاسفة -الذين ادعىٰ أنهم الشراح الشرعيون الوحيدون للمسائل النظرية في الشريعة وأقام علىٰ ذلك طائفة من الأدلة البرهانية في «**فصل المقال**»- من عدم نشر المعنىٰ الباطن (الحقيقة الخفية) في الجمهور بأي حال من الأحوال؛ لأنهم لا يستطيعون فهم الأدلة البرهانية. فهو حريص -من حيث إسلامُه- علىٰ صفاء الدين وعلىٰ سلامة عقائد العوام، حتىٰ إنه استعان بحكام الموحدين، فدعا الخليفةَ إلىٰ أن يمنع المتكلمين من نشر المعنىٰ «الباطن» -الذي ينتهون إليه بالدلائل الجدلية- في الجمهور؛ لأنهم سيصيبهم من جرَّاءِ ذلك اضطرابٌ يفضي بهم -في نهاية المطاف- إلىٰ التفرق والبدع[١٦]. فالأدلة الجدلية قاصرةٌ عن بلوغ حقيقة الدين، وهي تثمر انقسامًا بين أولئك الذين يستعملونها، فلا سبيل إلىٰ تحصيل هذه الحقيقة إلا بالدلائل البرهانية، بشرائط معينة [حرفيًّا: مع بعض التحفظات]. وتتضمن الشريعة مراتب الدلائل الثلاث التي تطابق مراتب العقول لدىٰ أفراد جماعة المسلمين، وكل أهل مرتبة يُحصِّلون من حقائق الدين ما يناسبهم، إما بالدلائل البرهانية، وإما بالدلائل الجدلية، وإما بالدلائل الخطابية[١٧]. وعَمَلُ الفيلسوف إنما هو بيانُ التطابق بين الحقيقة المعصومة التي جاء بها الوحي والحقيقة التي دل عليه النظر، وانتهىٰ إليها البرهان.

والحق أن هذا الموقف لابن رشد يبين اتفاقه التام مع مذهب الموحدين، الذي صاغه ابن تومرت، واتخذه تلميذه عبدُ المؤمن -مؤسسُ الدولة الموحدية

---

(١٦) راجع السابق، ص٢١ وما بعدها، ص٣٣.

(١٧) راجع السابق، ص٧ وما بعدها.

وأولُ خلفائها- أساسًا أقام عليه بنيان دولته. ولما كانت بعض الأصول الموحدية وثيقة الصلة بفهم موقف ابن رشد، تعين عرضها في إيجاز. فقد دعا ابن تومرت إلىٰ الإيمان بوحدانية الله، وتعضيد ذلك بالعلم بشريعته وبأحكامها، وأنكر استعمال الرأي في استنباط الأحكام، وإن كان قد حث علىٰ القياس الشرعي. وإلىٰ هذا الموضع تظل جهود ابن رشد في شرح الشريعة مقبولة، لولا أنه أصر -من حيث كونه فيلسوفًا- علىٰ استعمال القياس العقلي، الذي استبعده ابن تومرت من أصول الفقه. ولما كان ابن رشد مناهضًا للأشعري ومذهبه، فقد خالف بذلك ابن تومرت في مسائل الاعتقاد أيضًا، غير أنه كان بمأمن من هذه الجهة؛ لأن أميريه؛ أعني الخليفتين الثاني والثالث، شُغلا بالفقه عن عقيدة ابن تومرت. وقد كان ابن رشد ينكر التأويل، وينكر كذلك التقليد في الفقه(*). ومما ذكره المؤرخ المراكشي أن الخليفة أبا يوسف يعقوب أمر بكتب الفقه المالكي، فأحرقت؛ لأنه كان ينكر التقليد[١٨]. وقد اعترف ابن رشد بما قام به الموحدون من إصلاح بقوله في «**فصل المقال**»: «**وقد رفع الله كثيرًا من هذه الشرور والجهالات، والمسالك المضِلات، بهذا الأمر الغالب، وطرَّق به إلىٰ كثير من الخيرات، وبخاصة علىٰ الصِّنف الذين سلكوا مسلكَ النظر، ورغبوا في**

(*) [لا ندري كيف استساغ المؤلف أن ينسب إلىٰ ابن رشد إنكار التأويل (الذي شرحه بأنه «التفسير المجازي = allegorical interpretation)، مع أنه أفرد للدفاع عن هذا التأويل حديثًا مستقلا في «فصل المقال»، إلا أن يكون مراد الكاتب أنه ينكر التأويل في الفقهيات، وهذا عجيب أيضًا؛ لأن من راجع اختياراته وترجيحاته في «بداية المجتهد» علم أنه ليس بهذه المنزلة البتة؛ ولعل هذا الخطأ من روزنتال فرعُ خطئه الأول الذي نبهنا عليه آنفًا؛ أعني نسبته ابن رشد إلىٰ أهل الظاهر. ومن العجائب كذلك أنه نسب إليه القول بإنكار التقليد في الفقه، مع أنه يقول به في حق العامة، كما في «الضروري في أصول الفقه» (تحقيق جمال الدين العلوي، تونس: دار الغرب الإسلامي، ط٢، ٢٠١٢م، ص١٤٣ وما بعدها)، بل إنه نص في هذا الكتاب أيضًا علىٰ أن أكثر المسمَّيْن في زمانه «فقهاء» هم من العوام، وأنهم مقلدون. ونبه الأستاذ المحقق في الحاشية إلىٰ أنه ذهب إلىٰ مثل ذلك في «بداية المجتهد»، فكيف يقال: إنه كان ينكر التقليد في الفقه؟! ومما يُذكر -أخيرًا- أن النص الذي نقله روزنتال عن «فصل المقال»، وظن أن فيه دليلا علىٰ أن ابن رشد ينكر التقليد لا ينتهض لهذه الغاية؛ لأن التقليد المذموم فيه إنما هو التقليد في المعتقدات، وليس في الفقهيات. (**المترجمان**)].

(١٨) See 'Abd al-Wahid al-Marrakushi, *History of the Almohads*, ed. R. Dozy (Leiden, 1847), p. 134; (French translation by E. Fagnan, *Histoire des Almohades*, Alger, 1903), p. 134.

معرفة الحق؛ وذلك أنه دعا الجمهور إلىٰ معرفة الله من طريق وسط، ارتفع عن حضيض المقلدين، وانحط عن تشغيب المتكلمين، ونبه الخواص علىٰ وجوب النظر التام في أصل الشريعة»[١٩].

ويومئ هذا النص -مع ما انطوىٰ عليه من جنوح محتمَل إلىٰ مصانعة الخلفاء- إلىٰ أن الموحدين قد أَتَوْا أمرًا يُعلِّمون به العامة ظاهر الشرع، خلافًا لما كان يصنعه أسلافهم من المرابطين من تركهم إياهم غارقين في الجهل. كما يومئ كذلك إلىٰ أنهم لم يعترضوا البتة علىٰ اشتغال بعض العلماء، كابن طفيل وابن رشد، بشرح المعنىٰ الباطن للشريعة بطريق الدلائل البرهانية.

وفي هذا الصدد، يُمكن أن يكون ابن حزم -دون ابن تومرت- هو مستنَد ابن رشد ومعتمَدَه؛ لأنه هو الذي أجاز اطِّراح المعنىٰ الظاهر متىٰ اقتضىٰ شاهدُ الحس (perception-sense) والتجربة معنًىٰ آخر[٢٠]. وفي «**فصل المقال**» يقارن ابن رشد بين منهج الفيلسوف ومنهج الفقيه والمتكلم صاحب الجدل: فالأول لديه علم يقيني بالدلائل البرهانية، «القياس اليقيني»، في حين أن الآخريْن يُعْوِزُهما اليقينُ لاعتمادهما علىٰ «القياس الظني»[٢١]. والفيلسوف وحده هو من حاز العلم والمنهج [حرفيًّا: الأدوات] الذي يفسر به الشريعة.

---

(١٩) Cf. Fasl, p. 33. See also I. Goldziher, Mohammad Ibn Toumert et la Theologie de l'Islam dans le Nord de l'Afrique au xie Siecle (Alger, 1903). This is the introduction to Luciani's edition of K. muhammad b. tumart mahdi al-muwahhiidin.

(٢٠) Cf. I. Goldziher, *Die Zahiriten* (Leipzig, 1884); and "Materialien zur Kenntnis der Almohadenbewegung " in ZDMG, XLI (1887) on which my brief remarks are based. Cf. also PIR, pp. 256 ff.

[**نقول**: هذا أيضًا من عجائب ما صار إليه المؤلف من الرأي؛ لأنه إذا كان ابن حزم يعدل عن الظاهر متىٰ ناقض هذا الظاهر شواهدَ الحسِّ والعِيان، فهذا مما لا ينازع فيه عاقل، ولكن ابن رشد يعدل عنه متىٰ دلت علىٰ ذلك دلائل البرهان. ولا وجه لجمع المؤلف بينهما في هذا السياق إلا أن يكون ممن يرىٰ أن «ظاهر الحس والعيان» عند ابن حزم بمعنىٰ «القياس البرهاني اليقيني» عند ابن رشد. وإذا كان هذا هكذا، مع ما فيه من بُعد، بل من إحالة، فكيف يستقيم لابن رشد أن يزعم اختصاص «الفلاسفة» بالدليل البرهاني، مع أنه آيل في فهمه إلىٰ معنىً يشترك فيه جميعُ بني آدم؟! (**المترجمان**)]

(٢١) See n. 10 above.

والحق أن مذهب ابن رشد في النبوات شديدُ الأهمية في هذا السياق، فلا بد من أن نَعرض له، وأن نذكرَ أنه لا طريق إلىٰ معرفة مراد الله والإخبار به سوىٰ طريق النبوة، وقد تحقق ذلك بالوحي في صورة الناموس الإلهي [الشريعة]. وهذه الشريعة هي التي تخبر الإنسان عن خيره الأقصىٰ، وعن كيفية بلوغه إياه. وإذا كانت النبوة هي مصدر الشريعة، فكيف نعلم صحة ذلك؟ الجواب أن القرآن هو البرهان الحقيقي علىٰ النبوة، فهو المعجزة التي تؤكد أن محمدًا ﷺ نبي، وأنه خاتم الأنبياء، فلا نبي بعده، والحكماء (الفلاسفةُ) هم ورثة الأنبياء في معرفة الله. ومبلغ علمي أننا لن نجد في أيٍّ من كتب ابن رشد الباقية تفسيرًا نفسيًّا للنبوة، كالذي نراه عند الفارابي وابن سينا، ولكنه أبرز الوظيفة التشريعية للنبي بما يتلقاه من الوحي الإلهي: فالنبي يضع الشرائع التي تمكِّن الإنسان من تحصيل سعادته التامة، ويُنهي إليه أمورًا من العلم بالله، وملائكته، وبالسعاة الأخروية والشقاء الأخروي، ويأمره بالأفعال الجميلة، وينهاه عن الاعتقادات الفاسدة والأفعال القبيحة[٢٢].

ويرِدُ ذكرُ المعجزات في المرتبة الثانية عند ابن رشد، وذلك أنَّ الأهمَّ أنْ يكون النبي الذي جاء بها فاضلا صادقًا. ونحن نعلم أن أفلاطون أجاز لمِلكه الفيلسوف أن يكذب. وقد كان نزول القرآن هو الدليلَ علىٰ نبوة محمد ﷺ، كما كان تنزيل الشرائع علىٰ موسىٰ في سيناء هو دليلَ نبوته، لا انفلاق البحر للفرار من مصر[٢٣]. ومما يدل بوضوح علىٰ أن هذا هو رأي ابن رشد في النبوة عبارةٌ له في كتابه الفلسفي الصارم «**تهافت التهافت**»، الذي صنفه دفاعًا عن

---

(٢٢) راجع «مناهج»، ص٩٨.

(٢٣) [لم ينكر ابن رشد مطلقًا -كما يوهم كلام المؤلف- دلالة المعجزات الحسية علىٰ صحة النبوة لمن ادعاها، ولكنه اشترط أن تكون مقرونة بأن تكون لدىٰ النبي معرفةٌ خارقة بوضع الشرائع، بحيث يُقطع بأن هذا الوضع إنما كان بوحي من الله، لا بتعلم، «وأما الخارق الذي هو ليس في نفس وضع الشرائع، مثل انفلاق البحر وغير ذلك، فليس يدل دلالة ضرورية علىٰ هذه الصفة المسماة نبوة، وإنما تدل إذا اقترنت إلىٰ الدلالة الأولىٰ [وضع الشرائع]»، فالمعجزات الحسية إذن شواهد ومعضدات. **(المترجمان)**]

الفلاسفة ضد هجوم الغزالي، فقد أكد أن الأنبياء يضعون «**شرائع تنطق بالحق، وتخبر بالأعمال التي تعود بالسعادة علىٰ جميع الناس**»[٢٤].

ولما كان الناس متفاوتين في الملكات والقدرات الطبيعية، كانت سعادتهم منوطة بنوازعهم، غير أن الشريعة النبوية قد كفلت لكل إنسان حظَّه من السعادة والكمال، وهي تبيح له اكتساب الصنائعِ العملية التي لا تستقيم حياتُه في هذه الدنيا بدونها، والفضائلِ النظرية اللازمة في هذه الدار وفي الدار الآخرة، وكذلك الفضائلَ الخلقية التي يُعَدُّ احتيازُها أساسَ الكمال الإنساني في الفضائل النظرية.

من أجل ذلك لا يلوح أن هناك اختلافًا بين «**تهافت التهافت**» و«**مناهج الأدلة**»، علىٰ الرغم من أن ابن رشد يُفرِّق بوضوح -في هذا الكتاب الأخير- بين علم الفيلسوف وعلم النبي. والحق أن دعواه أن الشريعة تنص علىٰ سعادة الجميع قد أثار في ذهنه هذا التساؤل الطبيعي: كيف يعرف النبي، واضعُ الشريعة، ماهيةَ هذه السعادة، وأي الطرق التي يتوصل بها الجمهور إليها؟ إن النبي قد أوتي معرفة يقينية بما زاول من العلوم النظرية، وبما وضع -وهذا أحرىٰ- من الشرائع وقرر من القوانين، مع إعلامه بأحوال المعاد[٢٥]. وفي مقابل ذلك، ليس لدىٰ الفيلسوف، صاحبِ النظر البرهاني، إلا المعرفةُ المكتسبة من التمرس بالعلوم النظرية، ولكنها غير مؤيَّدةٍ بالوحي؛ فلذلك لا يستطيع وضعَ شرائع مأخوذة من القرآن، ولا يستطيع -تَبَعًا لذلك- ضمانَ سعادة الجمهور. والحق أن ابن رشد قد زاد هذا البيانَ -ذا الأهمية الكبيرة في نفسه- إيضاحًا في «**تهافت التهافت**» بتقرير أن الحكمة [الفلسفة] إنما تُبيِّن سعادة طائفة من ذوي النظر العقلي، كما أن دراستها أمارة علىٰ ثقافة الإنسان، بخلاف المسالك الدينية التي تُنهي العلمَ إلىٰ الجمهور وتقود هذا الجمهور إلىٰ السعادة[٢٦].

---

(٢٤) راجع «تهافت التهافت»، ص٥١٦.

(٢٥) راجع «مناهج»، ص١٠١.

(٢٦) راجع «تهافت»، ص٥٨٢ .الدين ليس بديلا للحكمة، ولا يسع الحكيم الذي يتبع شرعًا ترك العمل بما فيه من أحكام وتكاليف. علىٰ أنه ينبغي ألا تؤخذ هذه العبارة علىٰ علاتها، وإنما لا بد من معرفة =

وإذا جرَّدنا النظر إلىٰ هذا القول منفردًا، تبين أنه موافق للتقسيم المعروف للناس إلىٰ فريقين: خاصةٍ من الحكماء وعامة من الجمهور، وأنه مفضٍ إلىٰ الفرضية القائلة بأن الدين أدنىٰ مرتبةً، ففيه الكفاية للعامة، ولكنه ليس المجالَ المناسبَ للعارفين [الفلاسفة/ الحكماء/ أصحاب النظر البرهاني]. علىٰ أن المقطع الذي نقلناه آنفًا عن الكتاب نفسه، والذي يذكر أن في الدين «**سعادة جميع الخلق**»، يناهض هذا التفسير؛ لأنه يعم الفلاسفة ضرورةً، الذين ينصحهم ابن رشد بالإيمان بأفضل الشرائع، وهي الإسلام في زمانه، كما كانت اليهودية أفضل الشرائع في بني إسرائيل، والمسيحية أفضلها في روما، فهو يتكلم [هنا] من منظور الفيلسوف السياسي المسلم، لا من منظور العارف فحسب.

وفي الحق أن دفاع ابن رشد عن الشريعة قد تجاوز جميع ما حاوله الفلاسفة من قبله، الذين رضُوا بعزو أفضليتها إلىٰ ما جاء فيها من إعلام بأحوال المعاد. أما هو، فلم يقتصر علىٰ تصريحه الجريء بحقيقتها المطلقة، وإنما أكد كذلك ما لها من صفة العموم. فإذا ما أضفنا إلىٰ ذلك -لعدم المخالِف- تفسيرَه -أو بالحَرَا- تعريفَه التقليديَّ للنبوة، تَحَقَّقْنا أنه يحل من بين الفلاسفة في طبقة مستقلة.

ومما يُذكر هنا أيضًا -وإنْ تعلق بسياق آخر- أنه تجاوز أسلافه كذلك في إدراكه لطابع الشريعة وأهميتها في المجال السياسي، فهو لا يفتأ يقارنُ -في شرحه علىٰ «**الجمهورية**»- بين الشرائع الإلهية والبشرية، وسوف نوفِّي القول في هذا الموضوع لاحقًا. وإذا كان مقصود الشريعة هو عينَ مقصود العلم المدني، الذي يعد أحد أفرع الحكمة العملية، كما ذكره أرسطو في «**الأخلاق النيقوماخية**»، وقرره الفارابي من بعدُ، كما مر بنا، ثم أعاد تقريرَه ابنُ رشد في شرحيه علىٰ «**الجمهورية**» وعلىٰ «**الأخلاق النيقوماخية**»، فإن النبوة والمعرفة البرهانية (metaphysics) [الفلسفة في الاصطلاح الرشدي] والعلم المدني، كلُّ أولئك يتغيَّا أمرًا واحدًا: سعادة الإنسان. وههنا تجتمع كلمة الثلاثة: الفارابي، وابن سينا، وابن رشد.

فغاية المدينة أن تقود أهلها إلىٰ مقصدهم بامتثالهم الناموس، ولكن النبي وحده، الذي يعد أيضًا حكيمًا، هو من يستطيع وضع ناموس يكفل السعادتين [الدنيوية والأخروية] في مدينة الشريعة الفاضلة، التي يرأسها الإمام. والمدينة الإسلامية هي النظام السياسي المثالي، والمظهر الأتم للحضارة الإسلامية، كما أن الجمهورية، وهي نظام الحكم اليوناني، تعد النموذج السياسي الأمثل للحضارة اليونانية. ولكن «الخلافة» ليست نظيرًا لـ «جمهورية» (*Politeia*) أفلاطون بعد نقلها وتكييفها علىٰ وفق الأحوال الإسلامية؛ لأنه علىٰ الرغم من أن كلتيهما تستند إلىٰ القانون، فإن الشريعة -من حيث هي وحي نبوي- أعلىٰ من الناموس (*nomos*)، كما أن الوحي أعلىٰ من الأسطورة.

وقد كان شارح «**الجمهورية**» مدرِكًا للقدر المشترَك بين الشريعة الدينية، التي يحتكم هو إليها، والقانون الإنساني العام «**الذي لا تستطيع أمة أن تنفك عنه**». وكذلك عبر مفكرو العصور الوسطىٰ من اليهود عن هذه الفكرة نفسها عندما أكدوا أن الناس جميعًا سينتهون -بعد إنفاق وقتٍ طويل في التجربة والخطأ- إلىٰ أحكام أخلاقية واحدة. ولكن الشريعة السماوية قد نصت علىٰ هذه الأحكام -منذ البداية- علىٰ التمام، فحُقَّ لها بذلك أن تكون أساس المدينة الفاضلة. ولكن لما لم تكن كل الأمم قد تلقت وحيًا، فإن مدينة أفلاطون هي أفضل المدن العلمانية (secular) [التي تحكمها قوانين من وضع البشر] في رأي ابن رشد[٢٧]. ومما يجدر ذكرُه أن العلاقة الوثيقة بين العلم المدني [السياسة] والشريعة غدت واضحة في نظر الفلاسفة بعد دراستهم لأفلاطون وأرسطو، وذلك علىٰ الرغم من أنها مضمَّنةٌ في أحكام الإسلام النظرية والعملية. وفي هذا ما يفسر عنايةَ ابن رشد بكتاب «**الجمهورية**»، وتطبيقَه الأفكار الأفلاطونية علىٰ الدولة المسلمة، كما سنرىٰ ذلك لاحقًا. وكذلك صنع في شرحه لكتاب «**الأخلاق النيقوماخية**»، فتراه

= سياقها، وهو الكتاب في مجموعه، حيث يهدف إلىٰ الدفاع عن الفلسفة والفلاسفة ضد ما رماهم به الغزالي من الكفر، ومن أنهم يتهددون الشرع ويعارضونه.

(٢٧) راجع: *ACR*، ص٢٠٤. ونتذكر عبارة ابن سينا عن مدينةٍ سوىٰ المدينة الفاضلة، تصل بعد مدة طويلة إلىٰ سياسة حسنة [فاضلة/ عادلة] (انظر الفصل السابع، ص١٥٥).

-بعد حكاية كلام لأرسطو- يقول عن «المدبِّر» (الرئيس)، الذي جُلُّ همِّه الفضيلة: إنه يَجْهَدُ ليحمل أهل المدينة علىٰ أن يكونوا «**صالحين، فضلاء، خاضعين للشرائع**»[٢٨]. وهو يوافق أرسطو في أن أهم وظائف الرئيس حفظُ العدل، «**فإذا حَفِظَ العدل، حقق المساواة**»، ويرتضي تعريفه: «**العدل المدني [السياسي] بعضُه طبيعي، وبعضه قانوني؛ أي عرفي**»، مميِّزًا -كأرسطو أيضًا- بين «**العدل في معناه المطلق**»، و«**العدل المدني**»، ويقول عن هذا الأخير -موافقًا له أيضًا-: «**يتحقق هذا العدل متىٰ وجد قانون بينهم [أهل المدينة]. وترجع حقيقته إلىٰ أن يكون ثمة من يَحْكُم وثمة من يُحْكَم، ويعني هذا أن العدل الحق لا يكون إلا بين أناس فيهم حاكم ومحكوم**»[٢٩].

وقد سلك ابن رشد هذا المسلكَ أيضًا في شرحه علىٰ «**الجمهورية**»، وبخاصة حين جعل اهتمام أفلاطون بالعدل شُغْلَه ووَكْدَه: فالمدينة العادلة مبناها علىٰ القانون. وهو يُعوِّل -في هذا الشرح أيضًا- علىٰ تمييز أرسطو بين القوانين الطبيعية والقوانين العرفية للعدل[٣٠]، ويفرق بين الشرائع الكلية والشرائع الجزئية في أن الأولىٰ مشترَكة بين جميع الأمم، ضرورية لتنظيمهم المدني [السياسي]، فهي أشبه بالقوانين الطبيعية عند أرسطو، في حين أن الأخرىٰ تختلف من أمة إلىٰ أمة، وأَظْهَرُ ما يكون ذلك في العبادات والشعائر؛ أي في أحكام الصلاة، والصيام، والأعياد، والقرابين [الأضاحي]، والطهارة، وذكر الله. وقد ذهب في شرحه علىٰ «**الأخلاق النيقوماخية**» إلىٰ مثل ما ذهب إليه ابنُ سينا من قبل من أن هذه الأحكام تختلف باختلاف الأمم والأديان والزمان والمكان، فكان في هذا

---

(٢٨) راجع: Camb. MS. Add. 496, f. 17b corresponding to *NE*, xiii, 1102a. و«مدبِّر» هي المقابل العربي للكلمة العبرية «مَنهيج»، الواردة في ترجمة شموئل بن يهودا. وأرسطو يستعمل لفظ (*politikos*)؛ أي «السياسي».

(٢٩) راجع السابق، ff. 70b, 71a which corresponds to NE, v, vi, vii, 1134b. ولكن حيث يقول ابن رشد: «أناس فيهم حاكم ومحكوم»، يقول أرسطو: «الذين يتشاركون بالسوية في الحكم وفي كونهم محكومين».

(٣٠) Cf. *ACR*, pp. 154 and 265.

مقتفيًا أثرَ أرسطو نفسه[٣١]. وفي كتابه «**تهافت التهافت**» يسمي هذه الأحكام «**الأحكام المدنية الضرورية**»[٣٢]، موافقًا بذلك تكييفه لمطالب أفلاطون في «**الجمهورية**» علىٰ وَفق أحكام الإسلام. وفي هذا السياق ينص أيضًا علىٰ تعليم المعتقدات الصحيحة، موافقًا بذلك -مرة أخرىٰ- ما ذهب إليه أفلاطون. والحق أنه لا بد في هذه المسألة المهمة من تأكيد الوفاق التام بين الإسلام وفلسفة أفلاطون، بقطع النظر عما بينهما من اختلاف في تصور الله، والملائكة، والأنبياء. والذي أذهب إليه أن استعمال مصطلح «مدنية» (political) يشير -في العادة- إلىٰ أن الكاتب من تلامذة أفلاطون وأرسطو، وأن فلاسفة اليونان قد بسطوا له يد العون ليقف علىٰ ما في الأحكام الدينية الإسلامية من مضامين سياسية، وما لها في هذا الباب من أهمية. ولذلك يتعين علينا أن نتذكر أن ابن رشد لم يتوفر علىٰ دراسة أفلاطون بوصفه مسلمًا فحسب، ولكن بوصفه شارحًا لأرسطو أيضًا، ويبدو ذلك جليًّا من العبارة التي افترع بها شرحه علىٰ «**الجمهورية**»: «**والقسم الأول من هذه الصناعة [العلم المدني] يتضمنه الكتاب المعروف بـ (نيكوماخيا) لأرسطو، والثاني يُفحص عنه في كتابه المعروف بـ (السياسة)، وأيضًا في كتاب أفلاطون الذي نروم تلخيصه ههنا، نظرًا لأنا لم نحصل علىٰ كتاب أرسطو. وقبل أن نشرع في شرح شيء مما في هذه الأقاويل، ينبغي أن نذكر أمورًا مما تبين في القسم الأول لتكون أصلا نمهد به لما نريد أن نقوله هنا ابتداءً: . . .**»[٣٣].

وعلىٰ الرغم من أن هذا النص لا يعني أن «**الجمهورية**» لا تعدو أن تكون مجرد بديل لـ «**السياسة**»، فإن من الواضح أن ابن رشد يخلع أهمية كبرىٰ

(٣١) راجع: Camb. MS. Add. 496, f. 71a. وأضاف شرح ابن رشد علىٰ «**الأخلاق النيقوماخية**»، ٥، ٧، 1135a. الصلوات والحج، إلخ. فكيَّف كلام أرسطو علىٰ وفق الأحوال الإسلامية. وانظر أيضًا ACR، ص١٥٥ مع تعديلات خاصة لمصطلحات أفلاطون الدينية، وإحلال مصطلحات أخرىٰ إسلامية محلها.

(٣٢) راجع «تهافت التهافت»، ص٥٨١.

(٣٣) Cf. *ACR*, p. 112.

علىٰ القسم الأول النظري، «**الأخلاق النيقوماخية**»، ويُنزله منزلةَ الأساس للقسم الثاني؛ أعني القسم العملي، المتمثل في «**السياسة**» و«**الجمهورية**». وليس يخفىٰ أن القسمين متكاملان، وأنه يَتَحَصَّلُ من اجتماعهما ما يُعرف بـ «العلم المدني»، كما أن الحكمة والتبصر مطلوبان جميعًا لتحقيق العدالة المطلقة في المدينة الفاضلة.

ويصف ابن رشد في مفتتح شرحه علىٰ «**الأخلاق النيقوماخية**» كتابَ «**السياسة**» لأرسطو بأنه «**الكتاب الذي حوىٰ كمال الحكمة**»؛ نظرًا لقول أرسطو («الفيلسوف»): «**إن ما جاء في كتاب (السياسة) لأفلاطون غير تام**». ويشير ابن رشد كذلك -بعد عرضٍ موجز لمحتوىٰ كتاب «**الجمهورية**» (تحول المدن البسيطة إلىٰ مدن أخرىٰ، إلخ)- إلىٰ أن أفلاطون لم يذكر القوانين التي يجب تطبيقها علىٰ المدن البسيطة في العموم، في حين أن أرسطو كان ينوي فعل ذلك، «**وهو ما لم يتحقق في كتب أفلاطون**»[٣٤]. وكذلك يؤكد في شرحه علىٰ «**الجمهورية**» ص٤٢٤ وما بعدها، أهمية النواميس الكلية، والخطر الذي يتهددها ويتهدد المدينة متىٰ أغفلوها، فيقول: «**وقد تبين من أمر هؤلاء الناس أنهم إذا رُبُّوا بهذه الشرائع والنواميس الكلية، استطاعوا بأنفسهم أن يتوصلوا إلىٰ النواميس الجزئية والأخلاق الحميدة، كتكريم الآباء، والإنصات في حضرة من هم أكبر منهم، وغير ذلك من النواميس العملية. ولذلك فأمثال هذه الأمور الجزئية لا ينبغي أن توضع نواميس؛ لأن الشرائع الكلية إذا ما وضعت علىٰ أحسن وجه، حركت أهل المدينة إلىٰ النواميس الجزئية بأيسر طريق . . .أما من يضع النواميس الجزئية، دون وضع الكلية، كما حدث لكثير من واضعي النواميس، فهو بمثابة من يعالج مرضىٰ لا يحصلون، بسبب إفراطهم في المأكل والمشرب والمنكوح، علىٰ أية فائدة مما يعالجون به . . .**»[٣٥].

---

(٣٤) Cf. Camb. MS. Add. 496, f. 156b. Cf. above, *p. 175.*

(٣٥) Cf. *ACR*, pp. 154f. and NE, v, x, 1137b concerning a general law and a special ordinance. See *also p. 196,* below.

فهذه الأمثلة تبين كيف مزج ابن رشد بين الأفكار الأفلاطونية والأرسطية، ثم بينهما جميعًا وبين تعاليم الشريعة الإسلامية وأحكامها. وقد كان بحثه في الحكمة كذلك -بوصفها فضيلةً سياسية، وثيقة الصلة بالشريعة- ذا طابع توجيهي؛ لأنه يقدم لكلام أفلاطون عن الحكمة علىٰ هذا النحو: «**بدأ (هنا) بالحكمة، فقال: بَيِّنٌ أن هذه المدينة حكيمة: فيها العلم وفيها الحكمة**[*]، **وذلك لأنها جيدة الفهم لكل ما تبشر به الشرائع والنواميس التي سنأتي علىٰ ذكرها. وليس ثمة شك في أن جودة التدبير وسداد الرأي يرجعان إلىٰ نوع العلم الذي في الصنائع العملية، كالفلاحة والنجارة وغيرها. وإذن، فإنما هي حكيمة بالعلم الذي تقصده هنا، إذ من البين أن هذه الحكمة إنما تحصل بالعلم بالغاية الإنسانية التي تقصدها هذه السياسة، وأن الغاية الإنسانية إنما يوقف عليها بالعلوم النظرية. وهذه المدينة يقال عنها بالضرورة إنها حكيمة، بهذين العلمين معًا؛ أعني العلم العملي والعلم النظري**»[٣٦].

وقد خَلَعَ ابن رشد -باقتباسه من (*Republic*) (428c-e)- علىٰ الحكمة معنىٰ أرسطيًا واضحًا، علىٰ نحو ما نراه في «**الأخلاق النيقوماخية**»[٣٧]. وعلىٰ الرغم من أن الفارابي كان قد سبق من قبلُ إلىٰ هذا المفهوم الرشدي للغاية الإنسانية وإلىٰ [كيفية] بلوغها، فإن فهم ابن رشد الأبعد غورًا لأفلاطون وأرسطو جعل صياغتَه أدَقَّ، وعبارتَه أَوْجَزَ[٣٨].

ومما يُذكر أيضًا أنه سلك هذا المسلك نفسه في دراسته عن الفضيلتين الأساسيتين الباقيتين: الشجاعة والعفة [الاعتدال]، ثم رجع مرة أخرىٰ للحديث عن العدل، ناقلا -بعبارته- عن (*Republic*)، (433, 434) ما يلي: «**نقول: إن الإنصاف في هذه المدينة وضبط النفس الذي هو فعل من أفعال العدل، ليس شيئًا**

(*) [في الترجمة العربية: «فيها العلم وفيها الحُكْمُ به»، الضروري في السياسة، ص١١٦. (**المترجمان**)].

(٣٦) Cf. *ACR*, pp. 156 and 265f., concerning Republic, 428.

(٣٧) See *NE*, vi, xiii, 1144b-1145a.

(٣٨) راجع «السياسة»، ص٤، س٨. ص٤٣، س١٠ وما بعده. «تحصيل»، ص٣٢، س١٩ وما بعده. مع مقاطع أخرىٰ في الرسالتين، وفي «المدينة الفاضلة».

غير ما سبق أن قلناه في أمر سياسة المدينة، وذلك أنا قلنا إنه ينبغي علىٰ كل واحد من أهل المدينة، ممن يسكنونها، ألا يقوم إلا بعمل واحد من الأعمال التي تحتاجها، وهو العمل الذي أُعد له بالطبع. وهذه هي العدالة التي تمنح المدينة السلامة والبقاء طالما بقيت قائمةً فيها . . .، ويحصل لها ذلك عندما يجتمع رأي السادة والجمهور علىٰ احترام ما توجبه النواميس . . .ولما كان ذلك كذلك، فإن هذه المدينة تُسوِّي بين أصنافها، إذ كان العدل فيها إنما هو أن يفعل كل واحد من أهلها ما هو مخصوص بفعله، وهذا هو العدل المدني . . .»(٣٩).

فهذا المقطع يُبيِّن -مرة أخرىٰ- أن ابن رشد دأَبَ علىٰ زيادة التوضيح لمباحثات أفلاطون بالاستعانة بكلام أرسطو. ويرجع مصطلح «العدل المدني» إلىٰ «**الأخلاق النيقوماخية**»، كما رأينا قبل قليل(٤٠).

وعندما شرع في مناقشة الجور في المدن متمثلا في «**أن ينشأ كل واحد من أهلها علىٰ أكثر من شيء واحد**»، ذكر «**ما يحدث في هذه المدن**»، مشيرًا -في وضوح- إلىٰ آن آراء أفلاطون منطبقة علىٰ المدن الإسلامية المعاصرة في المغرب. والحق أن تنزيل أفكار أفلاطون علىٰ الواقع فيما يتعلق بالحكومة، وبواجبات الرؤساء والمرؤوسين، ولاسيما الفلاسفة والحَفَظة، يُعدُّ من السمات المهمة والجديدة في شرح ابن رشد علىٰ «**الجمهورية**». وآية ذلك أنه هو نفسه يقول إنه شَرَحَ «**الجمهورية**» لأن كتاب «**السياسة**» لأرسطو لم يكن بين يديه، ومعلومٌ أن هذا الكتاب الأرسطي هو القسم الثاني العملي من العلم المدني، في حين يمثل كتاب «**الأخلاق النيقوماخية**» القسم الأول النظري. وعلاوةً علىٰ ذلك، ليس لهذه السمة أثرٌ في أيٍّ من شروحه الباقية، ومنها شرحُه علىٰ كتاب «**الأخلاق النيقوماخية**»(٤١)، ولا نلقاها كذلك عند سلفه العظيم، الفارابي. ولا ينبغي أن يُظن أن هذه الإشارات [إلىٰ الواقع] لا تعدو أن تكون مجرد أمثلة مضروبة لتوضيح

---

(٣٩) Cf. *ACR*, pp. 159ff. and 266.

(٤٠) See p. *186*, above.

(٤١) إلا موضعًا واحدًا جديرًا بالتنويه، وهو إشارته إلىٰ «الجهاد» في شرحه علىٰ «**الأخلاق النيقوماخية**»، ٥، ١٠، 1137b، وقد نوقشت فيما يلي: ص١٩٦.

مراد أفلاطون، فقد كانت نقدًا عقلانيًا من فيلسوف مسلم تمرس بالفلسفة السياسية علىٰ يدي أفلاطون وأرسطو. وإذا كان قد حيل بينه وبين الحُكم، فلا أقلَّ من أن يَخْدُمَ المدينة بوسائل أخرىٰ: فمن اللافت للنظر أنه جمع بين الوظيفتين اللتين لا تظهر الحاجةُ إليهما إلا في المدن غير الكاملة: الطب والقضاء، ولكن ليس من اليسير القولُ بأنه كان يطمح إلىٰ تحسين النظام السياسي بهذا النقد الدائم للأصناف والنُّظُم السياسية والاجتماعية المعاصرة في المغرب (وكذلك بنقده لتلك التي كانت في القرن السابق). وغاية ما نعرفه -من بعض الملاحظات الشخصية القليلة- أن واجباته الوظيفية شغلت معظم وقته، وأنه كان يصادف مصاعب في تحصيل الضروري[٤٢]. علىٰ أن هذه الواجبات قد أتاحت له -من جانب آخر-

---

(٤٢) لقد ختم شرحه علىٰ «أجزاء الحيوان» (*De Partibus Animalium*) (نشرة Venice، ١٥٥٠، وما بعدها، 103b) بهذه الملاحظة الشخصية: *"Nobis tamen non est concessa huiusmodi facultas hac nostra tempestate, neque in hac provincia nostra, immo si aliquid incidentur est quid minimum. Cuius rei veritatem cognoscet qui nostram .scivimus de his rebus hanc tem- pestatem viderit, vel hanc provinciam nostram, scil. Andalugiae: et quot damna passi sumus nos, et alij homines sunt passi multos labores ad necessarias res adipiscendas, quibus conservatur sanitas corpore"*. [نقول: استعنا بالصديق العزيز الأستاذ أحمد معروف (المدرس المساعد بقسم التاريخ الإسلامي بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة) في ترجمة هذه الفقرة إلىٰ العربية، فله منا جزيل الشكر، وهذا نص الترجمة: ومع هذا، لم يكن بوسعنا أن نُلِم بغير ما ذكرناه، علىٰ ما أَذِنَ به الحال في زماننا وفي بلادنا. وإذا كنا قد أصبنا من هذه الأمور شيئًا، فإنما هو قطرة من وبل؛ إذ لا سبيل إلىٰ مزيد عليه في هذا الزمان وفي هذه البلاد [أي الأندلس]. فكم من مصاعب نتجشمها، ويتجشمها سوانا، في تحصيل الضروري، وحفظ البدن! **(المترجمان)**].
ومن العجيب حقًا أنه وجد من الوقت ما يكفي لكتابة هذه الشروح الكثيرة علىٰ مؤلفات أرسطو الوفيرة، سوي ما له من مصنفات مستقلة، مع انشغاله الكبير بكسب قوته والحفاظ علىٰ صحته. ولعلنا نقارن بين هذا الكلام وبين ثنائه علىٰ أميره في نهاية شرحه علىٰ «الجمهورية»: «**فهذا، أدام الله عزكم وأطال بقاءكم، جملة الأقاويل العلمية الضرورية في هذا الجزء من العلم [المدني]، الذي تشتمل عليه الأقاويل المنسوبة إلىٰ أفلاطون، قد بيناها بأوجز ما أمكن، مع اضطراب الوقت. وهذا إنما تأتىٰ لنا بما آزرتمونا به لفهمها، وبفضل مشاركتكم فيما نتوق إليه من هذه العلوم، وبعونكم لنا عليها في جميع وجوهها أحسن العون وأكمله. وأنتم لم تكونوا لنا سببًا في إلهامنا واكتسابنا لما هو جميل وحسب، بل كذلك في جميع ما حزناه من الخيرات الإنسانية التي ألهمنا الله تعالىٰ إليها بفضلكم، أدام الله عزكم**» (*ACR*، ص٢٥٠).

بَصَرًا عميقًا بالناس وبالأحوال، لا يُتاح مثلُه لفيلسوف إلا نادرًا، فأمكنه ذلك من سَبْر نظريات أفلاطون، في أحوال وظروف شتىٰ، مما يَعْرِضُ في دولته وحضارته.

ولم يكن ابن رشد -في إبان ذلك- مدرِكًا فحَسْبُ لمرجعية أفلاطون وأرسطو في الفلسفة العامة، وبخاصة في العلم المدني، ولكنه كان مدركًا كذلك لمرجعية المدينة الفاضلة التي تسوسها الشريعة (ideal *Shari'a*-state)، التي نشأت في فجر الإسلام، فقد كان عصر الخلفاء الأربعة الأُوَل هو العصرَ الذهبيَّ، الذي يُعَدُّ -في الذاكرة الإسلامية- الأنموذج المثالي للحكم الثيوقراطي الذي يَنْهَجُ نَهْجَ النبي ﷺ، ويضع الأسس الروحية والزمنية للإمبراطورية الإسلامية. وفي هذا ما يومئ إلىٰ أن ابن رشد كان يرىٰ الإسلام في زمانه موصول السبب بأمرين أساسين: الخلافة الفاضلة، والجمهورية الفاضلة، ويرىٰ كذلك أن المُلك -الذي غيَّر التراث الإسلامي الأولَ النقيَّ نوعَ تغيير، وإن استمسك، نظريًا، بالشكل الفاضل [للدولة]، وجزئيًا، بالممارسة القانونية- هو النظيرَ الإسلامي لمدن أفلاطون غير الكاملة. وقد استتبع ذلك أن تجري مقارنات بين المدن الإسلامية المعاصرة في المغرب وبين الخلافة الفاضلة، والجمهورية الفاضلة، ومضاداتها (التيموقراطية، الأليجاركية، الديمقراطية، والتسلط [التغلب/الاستبداد])، علىٰ نحو ما شرحها أفلاطون، ولكن مع الحكم عليها أيضًا قربًا أو بُعدًا من الشريعة. وقد أضفىٰ كل هذا علىٰ الشرح طابعه الخاص، وزاد من أهميته وقيمته، ففيه اكتملت محاولة الدمج بين نمطين ثقافيين وسياسيين مختلفين، ويتضح ذلك جليًا متىٰ قارنا موقف ابن رشد من أفلاطون بموقف الفارابي، الذي ارتضىٰ ابنُ رشد غيرَ قليلٍ مما أورده من السمات في وصفه للمدن غير الكاملة[٤٣]. وسواءٌ أَقَارنَّاه باستخدام ابن باجَّه لبعض العناصر الأفلاطونية[٤٤]، أم قارناه بالشرح النظري الدقيق الذي وضعه ابن رشد نفسه لـ «**الأخلاق النيقوماخية**» لأرسطو، فإن التخصص الموضوعي (actualité) لشرحه علىٰ «**الجمهورية**» سوف يبدو أكثر وضوحًا.

---

(٤٣) See ch. vi above, pp. *135-138* with notes *62-64, 66-71, 76-78* and pp. *138f.* with notes *86-88*; cf. also pp. *198-203* of this chapter.

(٤٤) See ch. viii above, pp. *165 f.*

وسوف نعرض أولا للمدينة الفاضلة، فقد طبَّق ابن رشد نقد أفلاطون للشعر (لأنه يصف ويحاكي الأفعال والعواطف الخسيسة والمعيبة) علىٰ المدن المعاصرة: «**قلت: وليتجنبوا الأشعار التي يقوم العرب فيها بوصف هذه الأشياء، إذ يشبه أن تكون محاكاتهم في ذلك من هذا القبيل. ولهذا كله لا ينبغي أن نجيز للشعراء في هذه المدينة (= الفاضلة) محاكاة كل شيء، لعدة وجوه منها: أنه إنما يجيد المحاكي الواحد فعلَه عندما يحاكي شيئًا واحدًا بنوع واحد [من المحاكاة]، كما هو الأمر في الصنائع ...**»[٤٥]. وعلىٰ الرغم من أن هذا الرأي مطابق لموقف الإسلام العام -المستند إلىٰ قواعد دينية وأخلاقية- تُجاه أشعار ما قبل الإسلام، فإن ثمة عنصرًا سياسيًّا كذلك ينطوي عليه فكر ابن رشد؛ نظرًا لقبوله رأيَ أفلاطون في الخطر الذي يتهدد المدينة من جرَّاء التأثير السَّيِّئ الذي يكون لأمثال هذه الأشعار علىٰ طبيعة أهلها. وجميع ما جرىٰ علىٰ الشعراء يجري مثله علىٰ الرسامين. وقد وافق ابن رشد أفلاطون كذلك في آرائه في تعليم الموسيقا[٤٦]، ورأىٰ ذلك بسببٍ مما يحدث في زمانه، كما دافع عنه ضد اعتراض جالينوس فيما يتعلق بالحجم الصحيح للمدينة، وبعدد الحفظة الذين تناط بهم حمايتها، وقال: إن جالينوس «**يشير بذلك [باعتراضه] إلىٰ عظمة الملك القائم في أيامه. والذي يتبين من كلام أفلاطون أنه لم يقل ذلك [ألف مقاتل في المدينة] بمعنىٰ أنه لا يقبل التغيير ...، وإنما قال ذلك بحسَب زمانه وأمته؛ أعني اليونانيين**»[٤٧].

ويعد تطبيق ابن رشد لآراء أفلاطون علىٰ المدن في زمانه، فيما يتصل بمساواة النساء في الواجبات المدنية، أمارةً شاخصة علىٰ الواقعية السياسية،

---

(٤٥) انظر: *ACR*، ص١٣٣. ص٢٦٠ وما بعدها. حيث الإشارة إلىٰ مِسْكَوَيْه، الذي ينتقد بشدة -في كتابه «تهذيب الأخلاق»- امرأ القيس والنابغة، وكذلك إلىٰ كتاب الطوسي «اخلاق ناصري» (انظر: M. Plessner's *Bryson*، ص٧٩)، الذي عاب امرأ القيس وأبا نُوَاس. وقد أكد بليسنر اعتماد الطوسي علىٰ مسكويه، وكون *Bryson* مصدرَ كليهما.

(٤٦) Cf. *ACR*, pp. 133f. and 261 f.

(٤٧) Cf. *ibid.* pp. 152f.

كما يُظهر لديه استعدادًا شجاعًا لمخالفة ما استقر عند المسلمين فكرًا وعملا. ويتجلىٰ ذلك فيما قرره من نتيجة عقب حكاية أدلة أفلاطون: «**وإنما زالت كفاية النساء في هذه المدن لأنهن اتُّخذن للنسل دون غيره، وللقيام بأزواجهن، وكذا للإنجاب والرَّضاعة والتربية، فكان ذلك مبطلا لأفعالهن [الأخرىٰ]. ولما لم تكن النساء في هذه المدن مهيئاتٍ علىٰ نحوٍ من الفضائل الإنسانية، كان الغالبُ عليهن فيها أن يُشبهن الأعشاب. ولكونهن حملا ثقيلا علىٰ الرجال صرن سببًا من أسباب فقر هذه المدن. وبالرغم من أنهن فيها ضِعْفُ عدد الرجال، فإنهن لا يقمن بجلائل الأعمال الضرورية، وإنما يُنتدبن في الغالب لأقل الأعمال، كما في صناعة الغزل والنسج، عندما تدعو الحاجة إلىٰ الأموال بسبب الإنفاق، وهذا كله بيِّنٌ بنفسه**»(٤٨).

والحق أن أَعْجَبَ ما في هذا النقد الصريح لبنية المجتمع الإسلامي أنه صَدَرَ عن رجل تَضَلَّعَ من الفقه، وكان مشايعًا للنزعة الموحِّدية المحافظة. وهو يُبيِّن كذلك أن ابن رشد كان يُطَبِّق -في جرأةٍ- علىٰ الحضارة والحياة الإسلاميتين أفكارًا أفلاطونيةً مستقاةً من منظورٍ ومن نظام اجتماعي مختلفَيْن تمامًا. وخلاصة القول أن مبادئ أفلاطون السياسية، التي تمخضت عنها فلسفتُه، والتي استندت إلىٰ خبرته بالمدن اليونانية، قد عُدَّتْ صالحة في الجملة والتفصيل، قابلةً للتطبيق علىٰ المفاهيم والنُّظم الإسلامية. وليس يسعنا أن نفهم علىٰ غير هذا الوجه نقدَ ابن رشد للمدن المرابطية والموحدية في المغرب، وكذلك تعويلَه في نقد الفلاسفة «الزور» (وفي نقد المتكلمين خاصة) علىٰ أدلة مأخوذةٍ من هجوم أفلاطون علىٰ السوفسطائيين. وقد كان يرىٰ أن هيمنة المتكلمين هي أعظم الأخطار التي تتهدد الدولةَ في زمانه. وليس من شك في أنه كان يحظىٰ في هذه المسألة بدعم شخصي؛ لأن التعصب البربري لم يكن مَحْضِنًا مناسبًا لازدهار الفلسفة، التي لم تكن لِتبقىٰ لولا الحماية الشخصية من قِبَلِ خلفاء الموحدين(٤٩).

---

(٤٨) انظر السابق، ص١٦٦. ونلاحظ نظرة ابن رشد المنفعية. انظر أيضًا *PIR*، ص٢٥١ وما بعدها.

(٤٩) Cf. *ACR*, pp. 182f. and 272 f.

وقد رأينا أن ابن رشد كان يذهب إلىٰ أن سبيل أفلاطون في تكوين المدينة الفاضلة أقومُ السبل بعد مدينة الشريعة، وهو يجيب عن الاعتراض باستحالة وجود هذه المدينة؛ نظرًا لاستحالة وفاء أحد من الناس بجميع خصال الملك الفيلسوف، قائلا: «**والجواب هو أنه يمكن أن نربي أناسًا بهذه الصفات الطبيعية التي وصفناهم بها، ومع ذلك ينشأون وقد اختاروا الناموس العام المشترك الذي لا مناص لأمة من هذه الأمم من اختياره، وتكون ذلك مع شريعتهم الخاصة بهم غير مخالفة للشرائع الإنسانية، وتكون الفلسفة قد بلغت علىٰ عهدهم غايتها. وذلك كما هو عليه الحال في زماننا هذا وفي ملتنا هذه، فإذا ما اتفق لمثل هؤلاء أن يكونوا أصحاب حكومة . . .، صار ممكنًا أن توجد هذه المدينة . . .**»[٥٠].

ونلاحظ هذه الصلة بين الناموسين الديني والعام، وكذلك ما تتيحه الشريعة من فرصة إنشاء المدينة الفاضلة. والظاهر أن ابن رشد كان علىٰ علم -كأفلاطون- بالمصاعب التي تعترض هذه المدينة، وبوجوه النقص التي تكون في الناس، ثم في المدينة، تَبَعًا لذلك. ولما كان الرجل مسلمَ الاعتقاد، وتلميذًا لأفلاطون، ورقيبًا ثاقب النظرة علىٰ واقعه كذلك، فقد تصور المدينة العلمانية (secular)، أو المختلِطة علىٰ الأقل. وعلىٰ الرغم من أن الوجه الذي ذكره أفلاطون هو الوجه الأفضل في نشأتها، «**فقد تنشأ علىٰ غير هذا الوجه، غير أن ذلك يكون في زمن طويل**[٥١]**. وذلك بأن يتعاقب علىٰ هذه المدن، وفي أزمان طويلة، ملوك فضلاء، فلا يزالون يَرْعَوْن هذه المدن [ويؤثِّرون فيها] قليلا قليلا، إلىٰ أن تبلغ في نهاية الأمر أن تصير علىٰ أفضل تدبير. وتَحَوُّلُ هذه المدن [نحو أن تصير فاضلة] يكون بشيئين اثنين؛ أعني بالأفعال والآراء، ويزيد هذا قليلا أو كثيرًا، تَبَعًا لما تجري به النواميس القائمة في وقت، [وتَبَعًا] لقربها من هذه المدينة [الفاضلة] أو بُعدها**

---

(٥٠) راجع السابق، ص٨٠، ص٢٧٢. وانظر -في الفيلسوف/واضع النواميس/الإمام- الفارابي (تحصيل، ص٤٣، س١٨ وما بعده)، وفي الفيلسوف الحق، السابق، ص٤٥، س٥ وما بعده. وكان ابن رشد أكثر إيجابية من الفارابي، حيث يؤكد أن المدينة الفاضلة اقتراح عملي.

(٥١) سبقت الإشارة إلىٰ رأي مماثل لابن سينا في حاشية ٢٩.

عنها. وبالجملة، فتحولها إلىٰ مدينة فاضلة أقرب إلىٰ أن يكون -في هذا الزمان- بالأعمال الصالحة منه بالآراء الحسنة»(٥٢).

إن ما جاء بعد هذا المقطع، مع ما ورد من إشارات أخرىٰ إلىٰ مدن معاصرة، لا يدع مجالا للشك في أن ابن رشد يقيس المدن القائمة [في زمانه] إلىٰ المدينتين الفاضلتين اللتين خَبَرَهما في تجربته: بوصفه مسلمًا، وبوصفه تلميذًا لأفلاطون وأرسطو. ومن هنا كانت المدينة المركبة، التي هي مزيجٌ من عناصر مدينة الشريعة ومن عناصر المدينة العلمانية، التي تحكمها نواميس ملوكها. يقول: **«وأنت تَلْمَسُ ذلك في مدننا. وبالجملة، فلن يصعب علىٰ من كَمَلَتْ لديه أجزاءُ الفلسفة، [واطلع] علىٰ طرق تحول المدن، أن يرىٰ أنها لن تؤول نحو الأفضل بالآراء [وحدها]. والمدن التي هي فاضلة بأعمالها فقط (=دون آرائها) هي تلك التي يطلقون عليها [المدن] الإمامية. وقد قيل إن هذه المدينة؛ أعني الإمامية، كانت منها مدن الفرس القدامىٰ»**(٥٣).

فلدينا هنا أيضًا حديث عن «المدينة الإمامية» التي مر ذكرُها عند ابن باجَّه، حيث عرَضَ ابن رشد -في أثناء مناقشته للمدن غير الكاملة عند أفلاطون-

---

(٥٢) Cf. ACR, pp. 205 and 281.

(٥٣) السابق. وقد أغفل ابن رشد خصيصة «الآراء الفاضلة»، التي ألح عليها مِيسَر ليون (Messer Leon)، والتي تُعد «الأرستقراطية» نظيرَها اليوناني. علىٰ أنه قد أخذ بتعريف الفارابي للإمام هنا، فدعاه هذا إلىٰ تمييز مدينة أخرىٰ عن المدينة الإمامية، ولعلها [الناشئة عن] تغير هذه، التي يشبه أن تكون -وفقًا للمنقول في ص١٩٤- تيموقراطية. ولكن مهما بدت مسوِّغاتٌ للحديث عن هاتين المدينتين، فلعل الأصح أن نتحدث عن واحدة فحسب، وعن فرعها المتدهور، فثمة عنصر مهم واحد يجمعهما، وهو تلقيبهما بـ «المدينة الإمامية».

[**نقول**: استعمل المؤلف كلمة "priestly" ترجمةً للكلمة العبرية التي اختار الدكتور أحمد شحلان في ترجمتها لفظة «الإمامية». وفي اللفظ الإنجليزي -كما لا يخفىٰ- معنىٰ الكهنوت، ومنه "priest" بمعنىٰ «قَس»، وربما قابله ما في كلمة «الإمامة» -في السياق الإسلامي- من دلالة دينية. ومما يجدر ذكره أن المحشِّي علىٰ كتاب «الضروري في السياسة» قد نبه علىٰ أن مصطلح «الإمامية» من اختيار ابن رشد في «تلخيص الخطابة»، «حيث ميز، في سياق يشبه هذا السياق، بين (رئاسة الملك الفاضلة، وهي المدينة التي تكون آراؤها وأفعالها بحسَب ما توجبه العلوم النظرية، وبين رياسة الأخيار [الأرستقراطية]، وهي =

لـ «المدن الإمامية» في زمانه، وبَيَّنَ العلاقة بينها وبين سياسة التغلب [التسلط] عند أفلاطون، وهي علىٰ النقيض من المدينة الديمقراطية. وإنما ينشأ التحول من الديمقراطية إلىٰ التغلب بانتقال الأموال من أيدي العامة، واجتماعها في أيدي الأسر الحاكمة؛ «**ولهذا السبب، أصبح الجزء (الإمامي) منهم اليوم غلبةً محضة**»[٥٤]. ويعني هذا أن الغاية التي يتوخاها الحاكمون هي التي تحدد الوِجهةَ التي يتعين علىٰ الرعية القصدُ نحوها بأعمالهم، فهم يخدمون غرض الرئيس، في حين أنه غير ملتفت إلىٰ ما فيه سعادتهم، كما يصنع رئيس المدينة الفاضلة. وقد سلك أرسطو هذا المسلك نفسه في التفرقة بين الملِك والمستبد .«**وليس الأمر كذلك في مدينة الغلبة، إذ لا يطلب السادة فيها للعامة غرضًا، وإنما يطلبون أغراض أنفسهم وحسب. ولهذا فالتشابه الذي بين المدن الإمامية ومدن الغلبة إنما كثيرًا ما يكون في تحول أجزاء (طبقات) الإمامية (الأرستقراطية) الموجودة في هذه المدن إلىٰ (طبقة) غالبة تزيف من مقصدها الإمامي، كما هو الحال في الأجزاء الإمامية الموجودة في المدن الحاضرة في أيامنا هذه**»[٥٥].

وسوف أنتفع بهذا المقطع في الإشارة إلىٰ حكم دولة الموحدين في عهد الخليفة أبي يعقوب يوسف، إمامًا وخلَفًا لأبيه عبد المؤمن، الذي استحيا الإسلامَ السني النقي بتلمذته لابن تومرت[*]. وقد تابع ابنُ رشد الفارابيَّ، فعرَّف الإمام

= التي تكون أفعالها فاضلة فقط، وهذه تعرف **بالإمامية**، ويقال: إنها كانت موجودة في الفرس الأوَّل، فيما حكاه أبو نصر الفارابي) » الضروري في السياسة، ص١٦٥، حاشية ٢. (**المترجمان**)]

(٥٤) راجع *ACR*، ص٢١٥ وما بعدها. ويأخذ ابن رشد في حسبانه دولة الموحدين، وبخاصة الموحدون الذين أطلق عليهم ليو أفريكانوس (Leo Africanus) «الأئمة» (*pontifices*).

[**نقول**: عبارة الترجمة العربية: «فهم، من هذه الجهة، أشبه بأهل مدينة الغلبة»، الضروري في السياسة، ص١٧٧. (**المترجمان**)].

(٥٥) راجع السابق، ص٢١٦، وكذلك ابن باجَّه، «تدبير»، صPIB٥٤ .، الحاشيتان ٧٢، ٧٤. والفصل الثامن، ص١٦٦.

(*) [انتفع المحشِّي علىٰ كتاب «الضروري في السياسة» بهذا المقطع هذا الانتفاعَ أيضًا، فكتب في الحاشية، تعليقًا عليه: «وهذا تعريض واضح صريح [كذا!] بالحكم الموحدي في أيامه، فالدولة الموحدية نشأت دولة إمامية؛ أي علىٰ أساس دعوة دينية، وكان مؤسسها، المهدي ابن تومرت، يدعىٰ (الإمام) (المهدي المعلوم والإمام المعصوم). وابن رشد يتهم (السادة=الحكام الموحدين) بكونهم =

بأنه «**الذي يؤتم به في أفعاله**»[٥٦]، ثم جعله مرادفًا للملك الفيلسوف، ولواضع الشرائع. وليس يخفىٰ أن المدينة الإمامية تقوم علىٰ الشريعة، وأن الإمام يجِدُّ في العمل بها، لولا أنه تعترضه -بيقين- ظروف سياسية واقتصادية «تَحُطُّ من شأنه». ولعل هذه محاولة من ابن رشد لتبرئة الخليفة، علىٰ الرغم من تجريمه الحكمَ. علىٰ أن هذه المقاطع ينبغي أن تُقرأ مضمومةً إلىٰ إشارات نقدية أخرىٰ للمرابطين والموحدين، الذين خضعت دولهم للتحول نفسه الذي حدث لمدينة أفلاطون الفاضلة .«**وأنت تقف علىٰ الذي قاله أفلاطون في تحول السياسة الفاضلة إلىٰ السياسة الكرامية، من سياسة العرب في الزمن القديم، لأنهم حاكَوُا السياسة الفاضلة، ثم تحولوا عنها في أيام معاوية إلىٰ الكرامية. ويشبه أن يكون الأمر كذلك في السياسة الموجودة اليوم في هذه الجزر**»[٥٧].

ويتفق هذا مع التفسير المحافِظ [التقليدي/الأرثوذوكسي] للدولة الإسلامية: ففي البداية كان الخلفاء الأربعة مثالا يُحتذىٰ، مقتفين أثر النبي محمد ﷺ، ثم جاء زمان معاوية، فأسس الملك، وشذَّ عن الثيوقراطية الخالصة، حتىٰ عده ابن رشد حاكمًا تيموقراطيًا [كَرَامِيًا]. وفي هذا من المعنىٰ أن الخلافة الفاضلة نظيرُ الجمهورية الفاضلة، في حين يشبه حكمُ معاوية حكمَ خلفاء الموحدين في زمان ابن رشد، الذي مضىٰ -بصعوبة بشديدة- إلىٰ أبعدَ من هذا، فنَقَدَ الدولة والحكام الذين كان يعمل هو في كنفهم قاضيًا وطبيبًا. وكم كان وصفه للمرابطين كاشفًا -بوضوح- عما يراه من صلة بين المدن الإسلامية والمدن الأفلاطونية: «**وبالجملة، فتحول الرجل الكرامي إلىٰ محب للشهوة أمر بيِّنٌ، سواءٌ كان هذا لشهوة المال أو لسائر الشهوات الأخرىٰ. ويشبه أن يكون الحال في المدينة الكرامية هو نفسه في مدينة الشهوة، وذلك أن المدينة الكرامية و[مدينة] الشهوة**

= تنكروا لمنشئهم الإمامي (الإصلاحي الديني)، وصاروا يحكمون بالقوة والغلبة» الضروري في السياسة، ص١٧٨، حاشية ٢. (**المترجمان**)].

(٥٦) راجع ACR، ص١٧٧. والمصدر هو الفارابي، «تحصيل»، ص٤٣، س٩، حيث نجد أيضًا التسوية بين الفيلسوف وواضع الشرائع والملك (ص٤٣، س٧ وما بعده).

(٥٧) Cf. *ACR*, pp. 223 and 291.

نوع واحد»[٥٨]**! فهذان المقطعان هما إضافة ابن رشد لـ «المدن الجاهلية الضالة»** عند الفارابي، التي تُعد -كما أسلفت ذلك- تمثيلا أوضح للأليجاركية عند أفلاطون .**«وكثيرًا ما نرىٰ الملوك فيها يؤول أمرهم إلىٰ مثل فساد هؤلاء. مثال ذلك في هذا الزمان دولة القوم المعروفين بالمرابطين، إذ كانوا في ابتداء أمرهم يتبعوا [كذا] السياسة الشرعية، وذلك مع أول القائمين فيهم (=يوسف بن تاشفين)، ثم تحولوا مع ابنه إلىٰ السياسة الكرامية لمَّا أصابه هو أيضًا حبُّ المال، ثم تحول حفيده إلىٰ السياسة الشهوانية في جميع أنواع الأشياء الشهوانية، ففسدت [المدينة] في أيامه. وذلك أن السياسة التي ناهضته في هذا الوقت كانت شبيهة بالسياسة الشرعية (= دولة الموحدين) »**[٥٩].

وبعبارة أخرىٰ: يعترف ابن رشد بالحماسة الدينية والمقاصد الحسنة لدىٰ مؤسس دولة المرابطين، فهو لم ينبعث إلىٰ تأسيس دولته بداعية الظَّفَر والقوة، ولكنه كان مشغولا باستحياء الإسلام الصحيح، والحكم بشريعة نبيه ﷺ. ويعني ذلك أن ضَعْفَ التحمس للإسلام الصحيح، وما استتبعه من خَوَرٍ في التمسك بالشريعة لدىٰ وَرَثَةِ هذا المؤسس وخلفائه، قد صاحبا هذه الغُلْمةَ التي أصابت الإنسان -بتعاقب الأجيال- في اشتهائه المالَ وسائرَ الملذات. وفي الوقت نفسه، يرىٰ ابن رشد تدهور هذه الدولة وسقوطها من منظور «تحول السياسات» الذي ذكره أفلاطون، خلافًا لابن خلدون، الذي صاغ -كما مر بنا في الفصل الرابع- قانون نشأة الدول وسقوطها اعتمادًا علىٰ مشاهداته للدول في عصره، وعلىٰ دراسته لاستخدام القوة في تاريخ الإسلام، دون أن يبدوَ في ذلك متأثرًا بأفلاطون في قليل ولا كثير. وقد عزا تدهورَ الدول وسقوطها -في بعض أسبابه علىٰ الأقل- إلىٰ ضعف العصبية، وبخاصة إذا خالطت هذه العصبيةَ وأيدتها حماسة دينية. ومهما يكن من شيء، فإن ابن خلدون وابن رشد متفقان علىٰ أن سقوط الدولة مفضٍ بالضرورة إلىٰ ظهور زعيم قوي، يمكنه أن يعتلي سُدَّةَ الحكم لتأسيس دولة جديدة.

---

(٥٨) Cf. *ibid.* pp. 227 and 292.

(٥٩) ibid.

وقد ساق ابن رشد مثالا مشابهًا للتحول من الديمقراطية إلىٰ التغلب (الاستبداد)، إذ كانت سنة ٥٤٠ بعد الهجرة «نقطة تحول»، بالمعنىٰ الأفلاطوني[٦٠]. وفي الحق أن تلخيصه للاستبداد مهم كذلك، وهو يكشف عن شجاعة مُعْجِبَة لدىٰ رجل كان يعمل في بلاط الأسرة الحاكمة[٦١]. وفي الحق كذلك أنه أجاد في الكشف عن تأثير التغيرات السياسية علىٰ الطبيعة الإنسانية: **«ويتبين لك ذلك مما طرأ عندنا من الملكات والأخلاق، بعد العام الأربعين، لدىٰ أصحاب السيادة والمراتب. وذلك أنه لما انقطعت أسباب السياسة الكرامية التي نشأوا عليها، صار أمرهم إلىٰ الدنيويات التي هم عليها الآن، وإنما يثبت منهم علىٰ الخُلُق الفاضل من كانت به فضيلة الشرائع الدينية، وهم فيهم قلة»**[٦٢].

فهذه المقاطع تمثل نقدًا مؤكدًا وصريحًا للدولة الإسلامية المعاصرة في إسبانيا. ولها من الأهمية ما لا يخفىٰ؛ نظرًا لموقفها الداعم للشريعة، ولإكبارها لها ولسلطانها الأخلاقي. وثمة سمة أخرىٰ مهمة، وهي إشارة ابن رشد المتكررة لسنة ٥٤٠هـ، بوصفها ذروة التغير والتدهور الحتميين في طبيعة الدولة. وقد وافَقَ

---

(٦٠) راجع السابق، ص٢٣٥، ص٢٩٥. وهو يذكر -علىٰ وجه الخصوص- موطنه قرطبة، وأسرة بني غانية التي ثارت بالموحدين وفاءً لأسلافهم من المرابطين، الذين تولوْا لهم بنو غانية بعض المناصب العسكرية والإدارية المهمة. انظر أ. بيل (A. Bel)، *Les Benou Ghdnya* (باريس، ١٩٠٣). وراجع أيضًا PIR، ص٢٤٨.

(٦١) Cf. *ibid.* p. ٢٣٧.

(٦٢) راجع المرجع السابق، ص٢٤٧ وص٢٩٨ وما بعدها، وكذلك مرة أخرىٰ ص٢٢٣ (ix, end-13)، ص٢٢٧ (xi, 5).

[**نقول**: لمحشِّي الترجمة العربية هنا ملاحظتان: إحداهما: عند قول ابن رشد «بعد العام الأربعين»، فقد شرح ذلك قائلا: «المقصود هنا بعد سنة ٥٤٠؛ أي خلال حكم الموحدين، **ولم يفهم ذلك روزنتال**» الضروري في السياسة، ص٢٠٤، حاشية (أ). وهو يشير بذلك إلىٰ ترجمة روزنتال لكتاب ابن رشد، والذي يدل عليه كلامه في كتابنا هذا أنه عقَل هذا المعنىٰ جيدًا، واستنبط منه بعض النتائج. والملاحظة الأخرىٰ: عند قول ابن رشد: «الشرائع الدينية»، فقد ترجمها إلىٰ «الشريعة القرآنية»، ثم علق علىٰ ذلك قائلا: «الأصل في الترجمة العبرية: (التوراتية)، وقد تعود التراجمة اليهود أن يترجموا لفظ القرآن وما اشْتُقَّ منه، كما هو هنا، بالتوراة والتوراتية، ولم يفهم روزنتال ولا ليرنر هذا، لذلك ترجم روزنتال (الشرائع الدينية)، وترجم ليرنر (التعاليم الدينية) »، المرجع السابق، حاشية (ب). وكذلك كان الأمر فيما يتعلق بكاتبنا، فقد ترجمها إلىٰ "religious laws"، وأثبتناها عنه في المتن كما هي. (**المترجمان**)]

هذا التدهورُ وَهنًا في مرجعية الإسلام، استعقب ضعفًا في حكم الشريعة. من أجل ذلك يتعين فهم هذا المقطع الأخير، وما كان بسببيله، بإزاء ما ساقه أرسطو من تعريفات وأمثلة للقانون، والعدالة، والعدل في الكتاب الخامس من «**الأخلاق النيقوماخية**»، ولا سيما الأبواب ٥، ٦، ٧، ١٠، التي أوردها ابن رشد وفسرها في شرحه علىٰ الكتاب المذكور. وقد مرت أمثلة قليلة في هذا الفصل، وسوف نعمد إلىٰ مزيد من الشرح لنوضح كيف طبَّق ابن رشد مبادئ أرسطو وتعريفاته علىٰ الشريعة الإسلامية نفسها. ومن الملاحَظ أنه -في شرحه علىٰ «**الجمهورية**»- يستبدل بالأفكار اليونانية أفكارًا إسلامية غالبًا، وليس بغريبٍ أن يصنع مثل ذلك في الشخوص والأسامي اليونانية، التي لا يأبه لها القارئ المسلم(٦٣). ولكنه يشرح هنا كلام أرسطو بمثال مأخوذ من الأحكام الإسلامية الأساسية: الجهاد، الذي يُعد -كما نعلم- فرضًا [حرفيًّا: من الواجبات الأساسية] علىٰ كل مسلم(*)، وذلك حين يناقش تعريف أرسطو وشرحه للعدالة (equity)، بوصفها تصحيحًا للعدل القانوني (legal justice)، فيَستبدلُ بمثال مِسْطَرة بَنَّائي «ليسبوس» مثالَ تشريع الجهاد في الإسلام، ويحاول أن يشرح طبيعة بعض الأحكام الخاصة بوصفها تصحيحًا للحكم العام المعيب [المتحرج]: فالأمر العام بقتال العدو والقضاء عليه ربما رجع بالضرر علىٰ مصالح الأمة الإسلامية، وبخاصة عندما تتبين استحالة فعل ذلك، ولذلك يأمر الله بالجنوح إلىٰ السلم في بعض الأحيان(**). وفي هذا

---

(٦٣) انظر: Camb. MS. Add. 496, f. 123a. حيث استبدل ابن رشد -في شرحه علىٰ «**الأخلاق النيقوماخية**»، ٨، ١٠، ١١، 1160b، 1161a- بـ «زيوس» «ملك»، وبـ «أجاممنون» «رؤساء/ حكام»، ولم يترك سوىٰ هومر مناديًا زيوس (الملك) بـ «أب»، وأجمانون (الرؤساء) بـ «رعاة».

(*) [في العبارة تجوُّز لا يخفىٰ، فليس الجهاد فرضًا، ولا هو من الواجبات الأساسية، علىٰ كل مسلم بإطلاق، بل يختلف حكمه باختلاف الأحوال، علىٰ ما فصَّلته كتب الفقه، ولا سبيل إلىٰ بسطه هنا. (**المترجمان**)].

(**) [الفكرة العامة هنا أن بعض الحالات الجزئية لا يمكن تطبيق الحكم العام عليها، وإن كانت معدودة من أمثلته بحسب الصورة والشكل الظاهر، وإلا خرجنا عن العدل إلىٰ الجور، ومثاله زنا المكرَه، فإن جريمة الزنا -من حيث هي- تستوجب العقوبة المنصوصة، ولكن وجود «الإكراه» يحول دون تطبيقها في هذه الحالة الجزئية خاصة؛ لأنه قادح في القصد الجنائي لدىٰ الفاعل، ودالٌّ علىٰ أن الفساد الذي وقع ظاهري فقط، وليس باطنيًّا. وأظهرُ من ذلك في بيان المراد موضوع «التعسف في استعمال =

ما يدل علىٰ أن قصد الشارع كَفْكَفَةُ الواجب المطلق [في الأمر بالحرب] بالأمر بالمسالمة، ثم تخليةُ ولاة الأمر وما يروْن[٦٤]. والحق أن هذا المثال يوضح أمرين: [أحدهما:] العلاقة بين المفاهيم اليونانية (القانونية هنا) وبين الإسلام، و[الآخر:] أهمية كتاب «**الأخلاق النيقوماخية**» لأرسطو، بوصفه القسم الأول النظري من العلم المدني.

وإذا ما رجعنا إلىٰ حديث ابن رشد عن الشريعة بوصفها الكافلةَ للحاكم قيامَه بالفضيلة [أو قيام الفضيلة به]، تبينَّا جليًّا أنه لا مزيد علىٰ هذا في العبارة عن أفضلية الناموس الإلهي؛ إذ إن مجرد إخلاص العمل بأحكامه كفيل ببقاء المدينة الفاضلة، وكذلك ببقاء الفضلاء من أهلها. وعلىٰ الرغم من وثاقة صلة ابن رشد بفكر أساتذته اليونان، فإن الشريعة عنده هي قطب الرحىٰ، وهي التي تَحُلُّ بالمَحَلِّ الأول، وليس ناموسَ أفلاطون، علىٰ نحو ما بيَّنه أرسطو. و«الخلافة» هي النمط [السياسي] الأمثل دون «الجمهورية»، كما يدل علىٰ ذلك -جليًّا- تمثيلُه بالمرابطين وببُدلائهم المحتومين من الموحدين. وفي هذا ما يدل علىٰ أن القيم الإسلامية كان لها القِدْح المعلَّىٰ عنده، وأن شواهد التاريخ والسياسة متظاهرة علىٰ أن ميراثه الإسلامي الحي كان أمكن في نفسه من النظرية الأفلاطونية الأرسطية.

= الحق»، فإن من اتخذ فُرْنًا -مثلا- في بيته، يكون قد تصرف فيما أُبيح له التصرف فيه، فليس عليه حرج بحَسَبِ الحكم العام، ولكنَّ تأذيَ جيرانه بحرارة الفرن وبدُخَانه يُحيل «الاعتدال» في استعمال الحق «تعسفًا» أو «إساءة»، فيستوجب حينئذٍ حكمًا آخر خاصًّا مخالفًا لهذا الحكم العام؛ وهو الذي يصفه أرسطو بأنه «تصحيح موفق للعدل القانوني المتحرج» أرسطو، علم الأخلاق إلىٰ نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨، ٢: ص١٠٧. وهذا هو المراد بـ«العدالة». أما مثال مسطرة بَنَّائي «ليسبوس»، فيراد به قول أرسطو: «وبالنسبة للأشياء غير المعينة [الحالات الخاصة] يجب أن يبقىٰ القانون مثلها غير معين، أشبه بمسطرة الرَّصاص التي تستخدم في فن المعمار في (لسبوس)، فإن هذه المسطرة -كما هو معلوم- تتثنىٰ وتتشكل بشكل الحجر الذي تقيسه، ولا تبقىٰ البتةَ جامدةً. وعلىٰ هذا النحو ينطبق المرسوم الخاص علىٰ الأقضية المختلفة التي تَعْرِض» المرجع السابق، ص١٠٨. (**المترجمان**)].

(٦٤) راجع: Camb. MS. Add. 496, f. 76a on *NE*, v, x, 1137b (Latin, f. 39b). وفي النص العبري غموض، ولعله دخله الفساد، كما أن الترجمة اللاتينية مختلفة. وغاية ما صنعته أنني حكيت بالمعنىٰ، راجيًا أن أكون قد وُفقت إلىٰ ذلك علىٰ نحو صحيح.

علىٰ أنه كان يُثبت -فيما سوىٰ هذا التحفظ الشديد الأهمية فيما يتعلق بالشريعة- لـ «**جمهورية**» أفلاطون ولـ «**قوانينه**»، وكذلك لـ «**الأخلاق النيقوماخية**» لأرسطو، مرجعيةً ثانوية لا يثبتها لغيرها. وليس من شكٍّ في أنه وقف علىٰ «**مختصر القوانين**»، كما يدل علىٰ ذلك تقسيمُه الثلاثي للنواميس، الذي ينبني علىٰ «**القوانين**» ٦٩٧، وكما تدل عليه بعضُ المقاطع الأخرىٰ[٦٥]. ولكنه كان -مع هذا- شارحًا ناقدًا، لا يقتصر -في تمحيص أفكار أفلاطون- علىٰ خبرته الخاصة وحكمه المستقل فحسب، وإنما كان يعتمد مرجعية أرسطو، فطبَّق فلسفته النظريةَ والعمليةَ علىٰ «**الجمهورية**». علىٰ أن هذا إنما يتعلق -في المقام الأول- بالأقسام النظرية التي قَصَرَ ابنُ رشد اهتمامه عليها جريًا علىٰ عادته في إيثار الأدلة البرهانية علىٰ الأدلة الجدلية والخطابية. ولذلك لم يشرح الكتابين الأول والعاشر [من«**الجمهورية**»]، ولا سيما أسطورة إر (myth of Er)[*]، وكان غالبًا ما يضيف إلىٰ بحث أفلاطون أفكارًا وصيغًا أرسطية، وبخاصة من «**الأخلاق النيقوماخية**».
ومن السمات البارزة في شرحه المذكور تلك المقدماتُ المتكررة، التي تُجمل ما يَعْقُبُها من شرح مفصل لكلام أفلاطون، أو تكشف عن الصلة بين المباحث المختلفة. ومنها أيضًا: ذلك الاستطرادُ النظري المعوِّلُ علىٰ كتب أرسطو في «**النفس**»، وفي «**السماع الطبيعي**»، وفي «**ما وراء الطبيعة**»، وبخاصة في علم النفس وفي نظرية المعرفة. وفي غالب الأحيان كان هذا الأمرُ يستتبع تعديلا في

---

(٦٥) راجع -علىٰ سبيل المثال- *ACR*, pp. 213 (*Laws*, 697); 215 (*Laws*, 903c, 961e, 962a). وهناك أمثلة أخرىٰ مذكورة في مقدمتي (السابق، ص١٨). ومن الصعب القطع بأن ابن رشد اعتمد علىٰ تلخيص الفارابي لـ «**القوانين**»، وبخاصة أنه أتىٰ بمقاطع لم تَرِدْ في هذا التلخيص. ولعلي أستجيز نقل شيء مما جاء في دراستي *ACR*، ص١٨: «ليس من شكٍّ في أن الفارابي وابن رشد كليهما قد وقفا علىٰ المختصر الشامل نفسِه، وأن الاتفاق الذي وقع بينهما راجعٌ إلىٰ وَحدة مصدريهما. علىٰ أن مقاربة ابن رشد . . .كانت مختلفة تمامًا عن مقاربة سَلَفِه . . .، إذ لم يكن يتغيًّا مجرد حكاية كلام أفلاطون، ولكنْ شَرْحَه ببصيرةٍ أكثرَ نفاذًا وتغلغلا في العلم المدني».

(*) [أسطورة «إر» هي خاتمة الكتاب العاشر من «الجمهورية»، وبها ينتهي الكتاب كله، ومدارها علىٰ مجازاة نفوس الموتىٰ بعد مقاضاتها بحسب سيرتها وأفعالها في حياتها الدنيا، فمنها ما يرسَل إلىٰ السماء، ومنها ما يُرسل إلىٰ ما تحت الأرض، فتلقىٰ من العقاب ما يطهرها من أوضار الآثام، ويردها -دون تمييز- إلىٰ مصاف سائر النفوس. (**المترجمان**)].

مقولات أفلاطون وفقًا لفكر أرسطو ومذهبه. وفي الجملة، يقفو ابنُ رشد أَثَرَ أفلاطون في المسائل الأخلاقية والمدنية [السياسية] (وهنا تتفق آراء أفلاطون وآراء أرسطو اتفاقًا جوهريًّا). ومن النادر أن نصادف لديه هذه العبارة: **«وإذا لم يكن هذا هو رأيَ أفلاطون، فإنه رأي أرسطو، ولا مِرْيَةَ في أنه الحق»**[٦٦].

وعلىٰ الرغم من أنه لم ينتقد -في شرحه علىٰ **«الجمهورية»**- النسقَ الذي رتَّب أفلاطون علىٰ وَفقه تحولَ السياسات، فقد فعل ذلك في شرحه علىٰ **«الأخلاق النيقوماخية»**[٦٧]، فآزر أرسطو فيما قال به من أن المَلَكِية تتحول إلىٰ استبداد، ثم إلىٰ تيموقراطية، ثم إلىٰ ديمقراطية، وذهب إلىٰ أن رأي أفلاطون مقيَّد بالحياة في زمانه، كما رأينا ذلك في رده علىٰ جالينوس، وكما يبدو جليًّا فيما أثبته من أن البدء بالمنطق في تعليم الفلاسفة لم يوجد علىٰ عهد أفلاطون؛ لأن المنطق نفسه -من حيث هو فرعٌ معرفي- مِن وَضْع أرسطو. ومِن رأيه كذلك -في شرحه علىٰ «الجمهورية»- ضرورةُ تعليمِ الساسةَ المنطقَ أولا، ثم علم العدد [الرياضيات] (mathematics)، الذي كان أفلاطون يرىٰ البدء به[٦٨]. وبهذا يتبين ما للمنطق من أهمية سياسية. وفي الحق أن ابن رشد نفسه قد أحسن في الإفادة من **«التحليلات الثانية»** [=**«البرهان»**] (*Analytica Posteriora*) لأرسطو، وكذلك من عرضه النسقي في **«السماع الطبيعي»** وفي **«ما وراء الطبيعة»**، في تحويل كثير من الحجج الإقناعية أو الجدلية لدىٰ أفلاطون إلىٰ حجج برهانية. وقد رأينا كيف أتاح تعويل ابن رشد الكامل علىٰ **«الأخلاق النيقوماخية»** توضيحًا وبسطًا للعبارات الأفلاطونية في القانون والعدل والتدبير أيضًا.

---

(٦٦) راجع *ACR*، ص١٥٣. وانظر كذلك -في مثل هذا النقد العكسي- الحاشية التالية، وص ١٨٧.

(٦٧) راجع: on *NE*, VIII, X, 1160b Camb. MS. Add. 496, f. 116a. وانظر أيضًا *ACR*، ص٢٩٤، حيث تم النقل عن الترجمة اللاتينية للشرح (نشرة ڤينيس، ١٥٥٠، f. 59b^r). وقد جاءت هذه الكلمات في خاتمة نقد ابن رشد: *"ut dixit Arist. non ut dicit Plato"*.

(٦٨) Cf. my "Notes on some Arabic Manuscripts in the John Rylands Library. 1. Averroes' Middle Commentary on Aristotle's 'Analytica Priora et Posteriora'" in *Bulletin of the John Rylands Library*, vol. xxi, no. 2, October 1937, pp. 482f.

وإذا ما انضاف إلىٰ ذلك ابنُ باجّه، والفارابي خاصة، بما لهما من تأثير مهم في الفلسفة السياسية عند ابن رشد، فسوف تتراءىٰ لنا الصعوبة في نِسبة المصادر، وسوف نتبين أن غياب النسخة العربية من شروح ابن رشد علىٰ **«الجمهورية»** و**«القوانين»** يحول دون تحديد ما يُعزىٰ إليه مباشرةً، وما يعزىٰ إلىٰ وساطة الفارابي. علىٰ أن هذه الصعوبة لم تكن لتغض من الرتبة العلية التي يبلغها إبداعه -عادةً- في مزجه المتناغم والنسقي بين فكر أفلاطون وأرسطو والأفكار الإسلامية. ومما يجدر ذكره أن تقسيمه العلمَ المدني إلىٰ قسمين -نظري وعملي(٦٩)- لم يعقه عن المزج -ببراعة شديدة- بين **«الجمهورية»** و**«الأخلاق النيقوماخية»** علىٰ نحوٍ يكشف اللثام عن الوحدة الجوهرية التي تجمع القسمين جميعًا. وليس من شك أن بعض الفضل في ذلك يرجع إلىٰ الفارابي، ولكن كم يصعب ضبطُه وتحديدُه! وذلك أنه علىٰ الرغم من أن الأصل لا استرابة فيه، فإن ابن رشد كان يُجْمِل [يُكثِّف] ما يُدرجه في شرحه وفي اسطراداته النظرية من مناقشات الفارابي. ويتعين أن نذكر -مع هذا- أن التشابه الاصطلاحي بينهما يمكن أن يكون مردُّه إلىٰ وحدة مصدريهما: النسخ العربية من **«الجمهورية»** (في صورتها بعد تلخيص جالينوس لها غالبًا)، ومن **«الأخلاق النيقوماخية»**، في المسائل السياسية، وما سبق ذكرُه من أعمال أرسطو في الاستطرادات النظرية. وليس هناك أدنىٰ شكٍّ في أن أكثر ما كان من تكييفٍ للأفكار اليونانية علىٰ وَفق المفاهيم الإسلامية يرجع -فيما يتعلق بـ **«الجمهورية»**- إلىٰ نسخة حُنَيْن بن إسحاق العربية من مختصر جالينوس، وهي مفقودة مع الأسف، ولعله هو الذي جعل «أرباب» أفلاطون «ملائكة» أو «شياطين»، ولكننا لا نعلم يقينًا من الذي استبدل أبولو دلفي بـ **«ما أمر به تعالىٰ بوساطة النبوة»**: أهو حنين أم ابن رشد، الذي لعله استبدل بالشعر اليوناني آخر عربيًا.

---

(٦٩) انظر أيضًا *ACR*، ص١١١ وما بعدها. «ونسبة ما يُفحص عنه في القسم الأول من هذا العلم [العلم المدني] إلىٰ ما يفحص عنه في القسم الثاني، هي كنسبة كتاب الصحة والمرض إلىٰ كتاب حفظ الصحة وإزالة المرض في صناعة الطب»، وانظر أيضًا بقية هذا المقطع حيث نقلناها -سابقًا- في ص١٨٧.

وعلىٰ الرغم مما بين ابن رشد والفارابي من مشابهات، ومن كثرة أخذ الأول عن الثاني، فإن بينهما اختلافًا جوهريًا في المقاربة، والغاية، والاهتمام، والمنهج: فبينما أدرج الفارابي أفكار أفلاطون ومادته في رسائله (وإن كان اشتراك هذه الرسائل في التعويل علىٰ محاورات أفلاطون لم يَحُلْ دون اختلافها في الفكرة والشكل والمضمون)، وضع ابن رشد شرحًا مفصلا علىٰ بعض كتب **«الجمهورية»** (من الثانىٰ إلىٰ التاسع). وكان للفارابي اهتمام نظري خالص بالعلم المدني بوصفه جزءًا من الحكمة العملية، فأخلص بحثَه للنظر في خصال النبي/ الفيلسوف/ واضع النواميس/ الملك/ الإمام، وفي كماله وسعادته الفكريين، وأخذ في وصف المدن غير الكاملة، دون أن يخوض في تفاصيل الأسباب والوسائل الداعية إلىٰ تحول إحداها إلىٰ أخرىٰ، ودون أن يُعِيرَ انتباهًا إلىٰ مسألة التطابق بين الفرد والمدينة. وعلىٰ الرغم من الواقعية الكبرىٰ التي تجلت في كتابه **«الفصول المدنية»**[٧٠]، فقد كان فيلسوفًا، ولم يكن سياسيًّا، وكان يرىٰ أن نظريات أفلاطون لم تزل في ميدان النظر لا تعدوه، وغاية ما قام به من تكييف لها إنما هو توليفه بين الرئيس الفاضل في الإسلام ونظيره في **«الجمهورية»**، ولكنه لم يُنزِّل قطُّ أفكارَ أفلاطون السياسيةَ علىٰ البُلدان الإسلامية في عصره، ولا حتىٰ بطريق المشابهة.

وأما ابن رشد، فقد كان اهتمامه بأفلاطون مزدوجًا: فهو نظريٌّ فيما يخص تحصيل الكمال والسعادة للرؤساء والمرؤوسين علىٰ السواء، وعمليٌّ فيما يتعلق بصلة أفكار أفلاطون وتحليلاته وأحكامه، ومدىٰ صلاحيتها لبلاده. ومع هذا، كان يقبس -دون إشارة غالبًا- من مناقشات الفارابي النظرية، ومن وصفه للسياسات الفاسدة. ومردُّ ذلك إلىٰ وحدة المنظور الذي اتخذاه بوصفهما فيلسوفين دينيين مسلمين: فقد اتفقا علىٰ الغاية الإنسانية، وعلىٰ كيفية بلوغها. ومما أخذه عن كتاب **«تحصيل السعادة»** مفهومُ الكمالات الأربعة (في الفضائل النظرية، والفكرية، والأخلاقية، وفي الصنائع العملية)، علىٰ الرغم من أن هذه الكمالات

(٧٠) See ch. vi above, pp. *125* with note 16; 133f. with notes 57-59; 139f. with notes 86-89.

ترجع إلىٰ «**الأخلاق النيقوماخية**»، وإن لم يجمعها فيه قطُّ فِقْرةٌ واحدة[٧١]. علىٰ أن ابن رشد كان أوجز عبارةً، وأدق منهجًا، وقد أشار مرة واحدة فقط إلىٰ شرح الفارابي المفقود علىٰ «**الأخلاق النيقوماخية**»[٧٢]، كما أشار مرة أخرىٰ إلىٰ كتابه «**السياسة المدنية**»[٧٣]، ولكن تأثير سلفه فيه كبير، كما بينت ذلك في موضع آخر[٧٤]. ولعل بعض الأمثلة الأخرىٰ -سوىٰ ما تقدم في الفصل السادس- تزيد الأمر بيانًا.

وإذا كانت [الفكرة القائلة] بأن المدينة هي أصغر وحدة سياسية، يستطيع المرء فيها أن يُحَصِّل السعادة، ترجع إلىٰ «**المدينة الفاضلة**»[٧٥]، فإن مناقشة ابن رشد للفضائل الفكرية إنْ هي إلا مختصرٌ جامع لبحث الفارابي في «**تحصيل السعادة**»[٧٦]. علىٰ أن ابن رشد لم يكن قطُّ مجردَ ناسخ لكلام سلفه، ولكنه يتصرف في الكلام علىٰ نحو يُضيِّق به ما اعتاده الفارابي من بَسْطَةٍ في الوصف، معوِّلًا في ذلك علىٰ فهمه العميق لأرسطو، وعلىٰ ما لحجاج أفلاطون من أهمية سياسية، وما له من صلة بالموضوع، كما يتراءىٰ ذلك في دارسته للمدن غير الكاملة، حيث التزم طريق أفلاطون لم يبرحه، ولكنه عوَّل -في الوقت نفسه- علىٰ شرح الفارابي[٧٧]. وقد أشرت -في الفصل الذي توفرت فيه علىٰ دراسة هذا الأخير- إلىٰ حقيقة عجيبة، وهي أنه لم يستعمل مصطلح «الأليجاركية»، في حين أن ابن رشد استعمله، واستعمل كذلك مصطلحات للفارابي في أنماط معينة منها.

---

(٧١) Cf. Al-Farabi, *Tahsil*, p. 2, which is compounded of *NE*, 1, vii, 1098a; 1, xiii, 1103a; and x, vii, 1177b. See also *ACR*, pp. 112f. and 256.

(٧٢) Cf. *ACR*, p. 119.

(٧٣) Cf. *ibid.* p. 125.

(٧٤) *Ibid. passim*; and PF, pp. 171-8; cf. also M, SAIPT, PIB and PIR, *passim*.

(٧٥) «المدينة الفاضلة»، ص٥٤.

(٧٦) «تحصيل»، ص٢٦، س١١ إلىٰ نهاية ص٢٧.

(٧٧) هناك أمثلة كثيرة في حواشي *ACR*، ٢٨٣-٢٩٨، ولاسيما ص٢٨٦، ص٢٩٢ وما بعدها، ص٢٩٦ وما بعدها.

وفي الحق أننا نعوِّل علىٰ الفارابي في فهمنا لطائفة من كلام ابن رشد في شرحه علىٰ «**الجمهورية**»؛ لأن المترجم العبري إما أنه لم يحسن قراءة أصله العربي، وإما أنه أساء فهمه. وفي بعض الحالات، تبدو فرضيةُ النقل عن الفارابي أكثر وجاهةً [من فرضية الأخذ عن «**مختصر**» جالينوس]، وذلك حين يبعد في الظن أن يكون هذا الأخير قد رفع بعضَ المصطلحات التي استعملها أفلاطون في وصف المدن إلىٰ رتبة النظم السياسية. ومن ذلك أن الفارابي تحدث عن «مدن الضرورة»، وخَلَفه في ذلك ابنُ رشد، في حين أن أفلاطون لم يفعله(٧٨). وأنه -ومِن بَعده ابن رشد أيضًا- تحدثا عن «المدن الجاهلة» و«المدن الضالة»(٧٩). ومما يجدر ذكرُه في هذا الصدد أن ابن باجّه استعمل المصطلحين «بسيطة» و«مركبة» في وصف المدن غير الكاملة، وعنه أخذ ابن رشد مصطلح «بسيطة»، أو عن «**الجمهورية**»، أو عن «**القوانين**» لأفلاطون، في غالب الظن(٨٠). ومن

---

(٧٨) يتحدث أفلاطون في *"Republic"*, 369 C, D عن المدينة التي يتطلب وجودها الحاجات اليومية، فهذه ضرورة. ولكن علىٰ الرغم من حاجة الإنسان إلىٰ مساعدة الآخرين، وإلىٰ مشاركتهم للحصول علىٰ ما تقوم به حياته المادية وما يكون به بقاؤه، حتىٰ تعيَّن عليه أن يُشكِّل اجتماعات مدنية تحقيقًا لهذه الغاية، فإن هذا الجمع من الناس لا يعدو أن يكون أساس المدينة، علىٰ نحو ما يتصورها أفلاطون. فليست «الضرورة» نظامًا سياسيًّا، وليست كافية في تحقيق غاية الإنسان من السعادة.

(٧٩) راجع -فيما يخص الفارابي- «المدينة الفاضلة» و«السياسة»، في مواضع متفرقة، وبخاصة «السياسة»، ٥٨-٧٤. وفيما يتعلق بابن رشد، *ACR*، ص١٦٣ وما بعدها، مع ص٢٦٦ وما بعدها («المدن الجاهلية»)، وص٢٠٥ وما بعدها، مع ص٢٨٢ («المدينة الضالة»). وكلا المصطلحين «الجاهلية» و«الضالة» بمعنًىٰ عند ابن رشد. ويشبه القولَ في «الضرورة» هنا القولُ في «الجهل»، فقد استعمل أفلاطون هذا المصطلح في وصف المدن الأربع غير الكاملة، ولم يستعمله عَلَمًا علىٰ نظام سياسي، فهو يعني «انحرافًا أو ضلالا أو خطأ» بالقياس إلىٰ ما عليه المدينة الفاضلة التي تُعدُّ مثالية الآراء والسِّير علىٰ السواء. وعلىٰ الرغم من أن ابن رشد قد أخذ هذا المصطلح عن الفارابي، فقد استعمله في المعنىٰ الأفلاطوني. ويبدو أنه كان يعني بـ«الجاهلية» معنيين: معناها عند أفلاطون *"amartia"*، ومعناها في الإسلام، وهو «الجهل» الذي كان عليه العرب قبل أن يدعوهم محمد ﷺ إلىٰ الإيمان بالله وحده، وبكتابه الكريم.

(٨٠) راجع *ACR*، ص٢٠٥ وما بعدها، ص٢٨٢. ويستعمل ابن باجّه مصطلح «المدن الأربع البسيطة» في كتابه «تدبير المتوحد»، ص٩، س٣، وفي مواضع أخرىٰ. وانظر أيضًا PIB، ص٢٠١. وكذلك يذكر ابن رشد في خاتمة شرحه علىٰ *NE*، (Camb. MS. Add. 496, f. 156a) «المدن الأربع أو الخمس البسيطة». ويميز أفلاطون في (292B, 300B, 301B) *"Politikos"* بين المدن «البسيطة» والمدن «المركبة»، =

اليقين أن إحدىٰ المدن الإمامية عند ابن رشد مأخوذة عن ابن باجَّه، في حين أن أصول الأخريات لعلها ترجع إلىٰ شرح الفارابي المفقود علىٰ «**الأخلاق النيقوماخية**». وقد رجع هو وابن باجَّه إلىٰ الفارابي، وكان أرسطو قد ذكر الفرس أيضًا ثمة، ولكنْ مثالا للاستبداد الأبوي[٨١]، فمن المحتمل أن يكون تطوير ابن رشد لفكرته في تحول «الإمامية» إلىٰ «تغلب/ استبداد» ثمرةَ جمعه بين كلاميهما [أرسطو والفارابي]. ولعل الكيفية التي جرىٰ عليها في نظرته لآراء الفارابي تتبين في جنوحه عنه في مسألة النُّظم السياسية: فقد كان الفارابي يرىٰ أن «التغلب» نظامٌ مركبٌ لاشتماله علىٰ عناصر من التيموقراطية والأليجاركية، وكذلك كان يجمع بين الشرف والشهوة، ومنها شهوة اليسار، غير أنه أدرج في مدن التغلب/ الطغيان أولئك الذين يرون اليسار، واللعب، وشهوات الحس ضربًا من الكرامة قمينًا بأن يُسعىٰ إليه. وسار ابن رشد غير هذه السيرة، فتبع أفلاطون، وجعل تحول التيموقراطية إلىٰ الأليجاركية، ثم أضاف إلىٰ أنماط الرؤساء الرئيسَ الشهواني، وإلىٰ أنماط السياسات المدينةَ البلوتوقراطية ومدينة الشهوة، فبلغت عدة النُّظُم السياسية عنده ثمانية: ستة أفلاطونية: المونارشية، والأرستقراطية (وعند أفلاطون أنهما بديلتان للمدينة الفاضلة)، والتيموقراطية، والأليجاركية، والديمقراطية، والتغلب، ثم زاد اثنتين: «مدينة الضرورة»، التي أخذها عن الفارابي، و«مدينة الشهوة»، التي أتىٰ به من كِيسه. والحق أن دراسته لمدينة التغلب واضح مقتضب، يحذو فيه -عن كَثَبٍ- حذو أفلاطون، ويناقض مناقضةً صارخةً وصفَ الفارابي المتضمَّنَ للمدينة المختلطة[٨٢]. وقد كان اعتماده علىٰ الفارابي سببًا في تناقضه في بعض الأحيان، كما أنه لم يكن يفلح دائمًا في التوفيق بين الأفكار الأفلاطونية والأرسطية والإسلامية[٨٣].

= ويحذر في (6936, d) *"Laws"* من «السلطات المفرطة أوالمنفردة»، كما يذكر «نمطين من النظم السياسية: الملكية والديمقراطية . . . الجديلتين . . . اللتين نُسجت منهما سائر النظم الأخرىٰ».

(٨١) Cf. NE, VIII, X, 1160b; and n. 52, above.

(٨٢) Cf. ACR, pp. 292 and 294.

(٨٣) انظر -علىٰ سبيل المثال- بحثه في *"Republic"* 554B-555A، (*ACR*، ص٢٥٦ وما بعدها). حيث قسم البلوتوقراطي عند أفلاطون إلىٰ بلوتوقراطي وشهواني، متىٰ ما أصبح اليسار -أو أي شهوة أخرىٰ- =

وقد رأينا أن ابن رشد وافَقَ الفارابي في توليفه بين الخليفة والملك الفيلسوف عند أفلاطون، وإن لم يقطع بشيء في مسألة وجوب كون الرئيس الفاضل نبيًّا أيضًا[٨٤]، ولعل السبب في ذلك إيمانُه بانقطاع النبوة بعد محمد ﷺ. وَعَلاوةً علىٰ هذا، لم تعد ثمة حاجة إلىٰ تأسيس دولة إسلامية فاضلة، فقد وُجدت مرةً من قبلُ. وفي عصره، جاءت هذه الدولةُ الإمامية تقترب من [الدولة الفاضلة الأولىٰ] -وإنْ بالقصد والنية- فتلبَّست بصورة دولة غير كاملة، لم يكن لها نظيرٌ قبل ذلك. ولعل معترضًا يبادر قائلا: ولِمَ استبقىٰ ابن رشدٍ إذن خصال واضع الشرائع؟ وذلك أنه إذا كانت الشريعة هي ناموس السياسة الفاضلة، فلا حاجة إلىٰ البحث عن ناموس، ولا عن واضع للنواميس، جديد. وأظن أن هذا الاعتراض يمكن أن يصادفنا عند الإشارة إلىٰ الأهمية التي خلعتها مصادره اليونانية علىٰ القانون، الذي لا يمكن أن توجد مدينة بدونه، وعلىٰ رئاسة من يكون «**عارفًا بالشرائع التي سنها المشرع الأول . . .**»[٨٥]

ولما كان لدينا هنا نمط نموذجي لتكييف [الأفكار الفلسفية اليونانية علىٰ وفق الشريعة]، وهو النمط الرُّشدي، فإن من الممكن حكاية كلام ابن رشد كاملا، ثم مقارنته بمصدره؛ أعني «**الفصول المدنية**» للفارابي[٨٦]. ففي مقدمة

= مطلوبه. وينصح أفلاطونُ بالبعد عن «الشهوات الأساسية». ولعل اضطراب وصف الفارابي وعدم دقته («السياسة»، ص٦٢، ص٦٩) هما السبب في تناقض ابن رشد. وعلاوة علىٰ ذلك، يأخذ ابن رشد -تبَعًا للفارابي- مديح أفلاطون الساخرَ للديمقراطية مأخذ الجِدِّ (*ACR*، ص٢٣٠) (xiii, 3-4)، ولكنه يردد بعد ذلك ذمه له في المقطعين التاليين (٥-٦). وهناك -من جانب آخر- ذكر أفلاطون «الديمقراطية» في «القوانين» (693*d*; see n. 80)، بوصفها أحد «نمطين» للنظم السياسية الأخرىٰ، وإشارة أرسطو إليها بوصفها «أقل الانحرافات سوءًا» (*NE*, VIII, X, 1160b). ولعله ليس بالمستغرب ألا ينجح ابن رشد في التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وبينهما وبين دولة الشريعة في الإسلام. ومن الجائز أيضًا أنه اتبع الفارابي («السياسة»، ص٧٠، س٢٠ إلىٰ ص٧١، س٥) في المقطع الأول، ثم شرح المقطع التالي حرفيًّا، أو أنه تقبل -مختارًا- وجود آراء وإمكانات مختلفة في نشأة المدن الكاملة وغير الكاملة. ويبدو أن هناك تناقضًا مماثلا في مسألة المدينة «الإمامية» (التي سبق الحديث عنها)، أو في جزء منها.

(٨٤) Cf. *ACR*, p. 177.

(٨٥) Cf. *ibid.* p. 208.

(٨٦) See for this treatise ch. vi above, n. 16, and especially pp. 133f. with note 57, where reference is made to *ACR*, p. 208; and also pp. 139f. with notes 87-89.

المقالة الثالثة من شرحه علىٰ «**الجمهورية**» يذكر ابن رشد -باختصار- أنماط المدن غير الكاملة، ويمزج -في أثناء ذلك- بين محاورة أفلاطون ووصف الفارابي. والحق أن الترجمة العبرية صعبة غامضة، غير أن مقارنتها بكتاب «**الفصول المدنية**»، وهو الأصل المعتمَد يقينًا لدىٰ ابن رشد، يمكن أن تعين علىٰ فهمها علىٰ نحو دقيق(٨٧). ويكشف هذا الأمر عن سمة مدهشة في هذا الشرح، وهو قدرة ابن رشد علىٰ تكييف ما يقتبسه من الآراء، وعلىٰ تعديله، مستعينًا علىٰ ذلك بضرب من التحديد الحصيف للعناصر الأساسية، التي يشرحها بعد ذلك تفصيلا، متبعًا نص أفلاطون عن كَثَب. يقول:

«فإذا قام بهذه السياسة من اجتمعت فيه خمسة شروط، وهي: الحكمة، والتعقل التام، وجودة الإقناع، وجودة التخييل، والقدرة علىٰ الجهاد ببدنه(٨٨)، وألا يكون في بدنه شيء يعوقه عن مزاولة الأشياء الجهادية، فذاك هو الملك علىٰ الإطلاق، وسياسته هي سياسة الملك الحق. أما إذا لم يوجد إنسان اجتمعت فيه هذه كلها، ولكن توجد متفرقة في جماعة . . . ، فيتعاونون جميعًا علىٰ إيجاد هذه السياسة وحفظها، فهؤلاء هم الذين يُسَمَّوْن (الرؤساء الأخيار، وذوي الفضل)، ورئاستهم تسمىٰ (رئاسة الأفاضل).وقد يتفق أيضًا أن يكون رئيس هذه المدينة ممن لم يصل إلىٰ هذه المرتبة؛ أعني رفعة الملك، غير أنه يكون عارفًا بالشرائع التي سنَّها المشرع الأول، ويكون له قدرة علىٰ استنباط ما لم يصرح به المشرع الأول، فتوىٰ وحكمًا حكمًا. وهذا النوع من

---

(٨٧) المقارنة التفصيلية خارجة عن نطاق هذا الفصل، وقد قمت بها في PF، ١٧٤-١٧٨، وكذلك بصورة أخصر في الفصل السادس، حاشية ٥٧.

(٨٨) تمثل الكلمات ذوات الحروف المائلة الأصلَ العربي الذي أفترضه للكلمات العبرية الغامضة في [كتاب] ابن رشد. وقد انتهيت إليها بالمقارنة بـ «الفصول المدنية». والحق أن المترجم العبري لم يفهم مدلولها الفقهي أو الفني، وإنما صاغ المعنىٰ الأساسي للجذر العربي بما يطابقه في العبرية.

[**نقول**: أثبتنا هذه الحاشية علىٰ ما جاءت في الأصل، حرصًا علىٰ أمانة الترجمة، مع إقرارنا بأنه لا فائدة منها في ترجمتنا، نظرًا لأننا ننقل -مباشرةً- عن ترجمة الدكتور أحمد شحلان للنص العبري، كما نبهنا علىٰ ذلك سلفًا. (**المترجمان**)].

العلوم هو المسمىٰ عندنا (صناعة الفقه)، كما تكون له القدرة علىٰ الجهاد، فهذا الذي يسمىٰ «ملك السُّنَّة» »(٨٩).

وهذا يعني أن يكون الرئيس قادرًا علىٰ الاجتهاد، استنباطًا من الشريعة، فيكون -من هذا الوجه- واضعًا للشرائع، دون أن يكون نبيًا. وقد أعاد ابن رشد صياغة §53A-C من «**الفصول المدنية**» بأسلوبه المختصر الواضح، مع تغيير لافتٍ للنظر، شديدِ الأهمية فيما يتعلق بـ«ملك السُّنَّة»، فقد جَمَع لهذا الرئيس إلىٰ الخصال المذكورة في §C من «**الفصول**» تلك التي اشترطها الفارابي في الرئيس الثاني في «**المدينة الفاضلة**»، إلا الخصلةَ الأولىٰ؛ أعني كونه حكيمًا، وأضاف كذلك شرحًا يتعلق بالفقه، كما وضَّح عبارات الفارابي، الذي تصور في «**المدينة الفاضلة**» رئاسة مشتركةً بين رجلين، تمثل مرحلة وسطىٰ بين الملكية والأرستقراطية: وأحد هذين الرجلين فيلسوف، في حين استوفىٰ الآخر سائر الخصال التي تُشترط في الرئيس الثاني. وقد جرىٰ علىٰ قريبٍ من هذا في «**الفصول**» §53D أيضًا، فلم يذكر خصلة الحكمة، ولكنه وزَّع الخصال الأخرىٰ علىٰ جماعة من الناس، فأشبه ذلك الأرستقراطية خاليةً من الحكمة. فإذا انتهينا إلىٰ ابن رشد، وجدناه قد جمع -علىٰ نحو خاصٍّ- بين الرئاسة الثنائية في «**المدينة الفاضلة**»، والرئاسة المشتركة بين جماعة من الناس في «**الفصول**» في رئاسة ثنائية يتقاسمها فقيه مجتهد وآخرُ قادر علىٰ الجهاد: «**وقد يتفق ألا تجتمع هاتان الصفتان الأخيرتان في واحد، بل قد يكون أحدهما مجاهدًا دون أن يكون فقيهًا، والآخر فقيهًا دون أن يكون مجاهدًا، فهما بالضرورة يشتركان في الرئاسة، كما كان عليه الأمر عند كثير من ملوك الإسلام**»(٩٠).

وترجع أهمية هذا النص إلىٰ سببين:

أولهما: أنه يُشكِّل قربًا مقصودًا من الإسلام بوساطة تكييف فكرة الفارابي في الرئاسة الثنائية في «**المدينة الفاضلة**» (مع عدم الإصرار علىٰ [الرئيس]

---

(٨٩) Cf. *ACR*, pp. 207f. and 283.

(٩٠) السابق، ص٢٠٨. ويذكرنا الحكم المشترك للمدينة الفاضلة -الذي قال به الفارابي- بما جاء في *"Politikos"* عن نصح الفيلسوف للمستبدّ.

الفيلسوف) من الحكم الإسلامي القائم علىٰ الشريعة، الذي يتطلب في الخليفة اجتماع خصلتين: القدرة علىٰ الاجتهاد الفقهي، والقدرة علىٰ الجهاد الحربي. وليس من شكٍّ في أن الفارابي تحرىٰ هذ الأمر في «**الفصول**»، ولكن علىٰ نحوٍ يصعب تطبيقه عمليًا، فقد جعل السلطةَ في جماعة من الناس، في كلٍّ منهم بعضُ الخصال اللازمة، وليس جميعها.

والسبب الثاني: أن ابن رشد حين أشار إلىٰ موقف مماثل في عصره من بين «**كثير من ملوك الإسلام**»، قد قرر الطابع الإسلامي لمثل هذه الرئاسة الثنائية المشتركة. وفي **تاريخ الموحدين** للمراكشي أن الخليفة الموحدي، أبا يعقوب يوسف، أمر العلماء بجمع أحاديث الجهاد، وضمَّنها كتاب «**الجهاد**» الذي اتخذه هاديًا له ودليلا في حربه علىٰ النصارىٰ، وعلىٰ من بقي من المرابطين مناهضًا لحكم الموحدين، فلعل ابن رشد كان يشير إلىٰ هذا الخليفة. ولنذكرْ كذلك -في هذا السياق- حرب هذا الخليفة أيضًا علىٰ «التقليد»، ومعناه الاعتماد علىٰ مرجعية [علمية]، في مقابل الاستقلال في استنباط الأحكام، وهو المعبَّر عنه بـ «الاجتهاد»، الذي هو أَخَصُّ خصال «ملك السنة».

وخلاصة القول أن جميع ما سبق دالٌّ علىٰ أن ابن رشد إنما رفع بنيانَ فكره علىٰ قواعد راسخة من مقولات الفارابي: فقد أيَّد نظريات هذا الأخير بعقلية منهجية ناصعة، وخبرة سياسية عملية واسعة، وأَعْمَلَ فيها عقلا يُسعِدُه فهمٌ عميق لأفلاطون وأرسطو. ومكنته معرفته المتبصِّرة وواقعيته السياسية من تحويل هذه المادة المستعارة بصورة نقدية ومنهجية، ثم من تأسيس فلسفة سياسية إسلامية أفلاطونية في الوقت نفسه. وليس من شكٍّ في أن البيئة المختلفة للإسلام الموحدي مسئولة -نوعَ مسئولية- عن إدراك ابن رشد الأوضح وتوكيده الأكبر لأفضلية الشريعة علىٰ «الناموس» (*Nomos*)، وما له من أهمية سياسية. وفي الوقت نفسه، لم يكن توفره علىٰ دراسة «**الجمهورية**» و«**الأخلاق النيقوماخية**»، ثم شرحهما، بُغيةَ تحصيل فهم أعمقَ للدول الإسلامية فحسب، ولكن للدول العلمانية كذلك. ولعل في هذا أسبابًا زائدة لتردده في استيجاب صفة النبوة في الرئيس الفاضل.

والحق أن هذه العناصر في فلسفة ابن رشد السياسية، مع ما كان منه من نقدٍ للدول الإسلامية القائمة، يومئ -نوعَ إيماءٍ- إلىٰ ابن خلدون، وإن لم يبلغ مفهوم دولة الملك (power-state) علىٰ ما تقرر عند هذا الأخير، ولا حتىٰ علىٰ صورته عند ابن الطِّقْطِقَىٰ[٩١]؛ لأن «منطق الدولة (Reason of State) لم يكن قاعدةَ فكره السياسي ولا جوهرَه، ولا كانت مصالحُ الدولة هي العاملَ الحاسمَ في السياسة [عنده]، وإنما كانت غايتُه القصوىٰ تحصيلَ سعادة الناس جميعًا، من فلاسفةٍ وغيرِ فلاسفةٍ، في كَنَف الشريعة. وقد كان أَبْصَرَ من غيره من الفلاسفة بالفرق بين «الشريعة الإلهية» و«الناموس الإنساني»، علىٰ الرغم مما بينهما من سمات مشتركة، ومن وجوه تشابه قوية. ولكن ينبغي أن نتذكر أن نطاق فكره وتعليقاته كان محدودًا ومقيدًا -إلىٰ درجة ما- بالمادة التي كان يتوفر علىٰ شرحها، فآثاره السياسية لا تعدو أن تكون شروحًا في المقام الأول، خلافًا لكتبه الجدلية النظرية».

وثمة اختلاف آخر، كان ابن رشد علىٰ بصيرة به أيضًا، يؤكد المكانة العليا للشريعة، فقد كان ينكر استخدام الأساطير والحكايات في التعليم الذي يُراد به تعزيز الفضيلة، وأكد أن كثيرين قد حصَّلوا الفضائل، ولا هاديَ لهم إلا شرائعُهم الدينية[٩٢]. وفي هذا من المعنىٰ أن الشريعة فيها تفصيلُ كلِّ شيء، وأنها تعلِّم الإنسان كلَّ ما هو محتاجٌ إليه لتحقيق الكمال الأخلاقي والفكري، ما وجد إلىٰ ذلك سبيلا.

وههنا تزداد أهمية التمييز بين الخاصة والجمهور، لأن ابن رشد كان، كأفلاطون، يعرف أن الجمهور لا يسعه رؤية الحقيقة كِفَاحًا؛ نظرًا لأنه لا يؤمن إلا بالدليل الإقناعي، دون البرهان. ولكن بينما يستر ابنُ رشد المعنىٰ الخفيَّ الباطنيَّ للوحي عن الجمهور لعجزه عن فهمه، ولأنه ربما أضر بإيمانه، يؤكد أن الشريعة تتضمن الحقيقة كلها، علىٰ نحوٍ لا يُعْجِزُ أحدًا من أهل الطبقات

---

(٩١) See ch. iii above.

(٩٢) Cf. *ACR*, pp. 250f.

الثلاث[٩٣]: فالعقائد الأساسية في الله وفي المعاد واضحة لجميعهم، يلزمهم الإيمان بها، ومنكرها كافر. والعقائد والآراء الصحيحة، والسلوك الأخلاقي، تكفل سعادة الجميع، من فلاسفة وعامة على السواء، وههنا يكمن الاختلاف الجوهري بين شريعة الإسلام وناموس أفلاطون، فحقيقة الشريعة لم تكن قط موضع استرابة من الفلاسفة، في حين أن ابن رشد تشكك في حقيقة حكايات أفلاطون وأساطيره، ولما رأىٰ أنها تسوق أدلة خطابية أو جدلية، أعرض عن شرحها. ومن ذلك قوله -في آخر شرحه- عن آراء أفلاطون في خلود النفس: **«وأما ما تشتمل عليه المقالة العاشرة، فإنه ليس ضروريًا في هذا العلم، وذلك أنه يبين في بدايتها أن صناعة الشعر ليست غاية، وليس العلم المتأتي منها علمًا حقيقيًا . . . ثم ذكر [أفلاطون] بعد ذلك قولا خطابيًا أو جدليًا بين فيه أن النفس لا تفنىٰ، ثم بعد ذلك [حكىٰ] حكايةً وصف فيها ما تؤول إليه نفوس السعداء من ذوي العدل، من النعيم واللذة، وما إليه تؤول نفوس الأشقياء الحيارىٰ. وقد عرفنا أكثر من مرة أن هذه الحكايات ليست شيئًا، لأن الفضائل الصادرة عنها ليست فضائل حقيقية . . .»**[٩٤]، ثم كتب -في مقابل ذلك-: **«غير أننا نرىٰ هنا أناسًا كثيرين ممن يتعلقون بنواميسهم وشرائعهم، مع كونها خاليةً من تلك الحكايات، دون أن يكونوا أقل شأنًا من أمثالهم ممن لهم حكايات»**.

ولا سبيل إلىٰ إثبات حكايات أفلاطون وأساطيره، ولا سيما أسطورة «إر» الواردة في الكتاب العاشر، بخلاف وحي السماء الذي يقوم شاهدُ صدقِه في

---

(٩٣) يَرُدُّ إس. فان دِنْ بيرخ (S. Van den Bergh)، *op. cit.* vol. 11, p. 98، الطبقات الثلاث إلىٰ *"Metaphysics"* لأرسطو A, 3.995a, b: «أولئك الذين لا يرضون بغير البرهان الرياضي [اليقيني]، وأولئك الذين يرضون الاستدلال بالمثال، وأولئك الذين يرضون الإثبات بالاقتباس الشعري»، ولكنه يعتقد أن مفهوم ابن رشد عن «الدين ذي الثلاث شعب: دين الجمهور، ودين الفقهاء [والمتكلمين]، ودين الفلاسفة» يعتمد علىٰ النظرية الرواقية. وقد نقل عن جماعة، منهم بلوتارك (= بلوتارْخوس) (Plutarch)، الذي ميز بين «الشعراء، والفقهاء [القانونيين]، والفلاسفة». والذي نعلمه من ابن رشد أن طبقات الدلائل الثلاث (الشعرية أو البلاغية، والجدلية، والبرهانية) تخص -علىٰ الترتيب- الجمهور، والفقهاء والمتكلمين، والفلاسفة، ولكن الثلاثة يتشاركون دينًا واحدًا.

(٩٤) Cf. *ACR*, p. 250 and see also p. 300.

«الكتاب الكريم»: **القرآن**، الذي يُسِّر ذِكْرُه لجميع الناس، والذي هو دليلُ السعادة والكمال لمن يعتقدون صحةَ ما جاء فيه. والجمهور يؤمنون بظاهر معناه، في حين أن معانيه الباطنة الخفية مقصورٌ فهمُها علىٰ الفلاسفة، وهؤلاء يتفاوتون في مدىٰ نزوعهم إلىٰ التفسير الفلسفي أو الباطني للعقائد الإسلامية الأساسية. وقد ذكرتُ - في فصل سابق- أنه يصعب في أحيان كثيرة -وقد عَدِمنا دليلا وثائقيًا صريحًا- أن نقف علىٰ مذهبهم في بعض المعتقدات المهمة المتعلقة بالحياة الآخرة، أو بما فيها من ثواب وعقاب، فلم يكن أحدٌ منهم صريحَ القول في هذا الشأن حاشا ابنَ باجَّه. أما ابن رشد، فلو داهمنا الشكُّ في صدقه فيما ذهب إليه في كتبه الجدلية الثلاثة، وفي شرحه علىٰ «**الجمهورية**»، فلا بد أنه كان رجلا منافقًا شديد الدهاء. ومن أمثلة ذلك استعماله -في المقطع الذي نقلناه آنفًا، في الكلام عن النفوس السعيدة والشقية- ألفاظًا مماثلةً لما جاء في «**فصل المقال**» -«**معرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي**»- علىٰ ما تيسر لنا الحكم به من الترجمة العبرية للشرح. ف «الحكايات» عند أفلاطون هي «المعرفة الصحيحة» في الشريعة.

فالسياسة والحياة في المدينة اليونانية قد دُبِّرتا ورُتبتا -فيما عرفه الفلاسفة عنهما من «**الجمهورية**»، و«**القوانين**»، و«**الأخلاقة النيقوماخية**»- علىٰ وَفق الناموس، بحيث يكون الرؤساء الفلاسفة فقط هم من يُحصِّلون السعادة القصوىٰ والكمال الأتم، في حين يحظىٰ «الحَفَظة» بما يناسبهم من التعليم، وما ينبغي لهم من الاحترام. أما عامة الناس [=الجمهور]، فالواجبُ عليهم السعيُ في تبليغ هاتين الطائفتين العليتين مقاصدهما. وهذا رأي أفلاطون علىٰ كل حال. وعلىٰ الرغم من ذلك، فمن الواجب ألا يعزب عن عقولنا أن الفلاسفة كانوا ينظرون إلىٰ أفلاطون وأرسطو -وإنْ علىٰ نحو جزئي- بأعين شراحهم القدامىٰ، وقد كان أفلوطين وبرقلس وفرفريوس [الصوري] أقرب إلىٰ هؤلاء الفلاسفة في نظرتهم الدينية.

وخلاصة القول أن الخلافة هي الدولة الإسلامية الفاضلة، التي يتحد فيها جميع المسلمين ويتساوون في العقيدة والعبادة، بقطع النظر عما وضعوه من تفسير للعقائد المهمة [حرفيًا: الحيوية]. ولا يمتاز الفلاسفة -في حكم الشريعة- عن

عامة المؤمنين فيما يتعلق بتحصيل السعادتين: الدنيوية والأخروية، وإن كان من الحق أن تحصيل هاتين السعادتين يتأثر بما للإنسان من طباع وملكات، ويعتمد علىٰ استعماله لمواهبه الفطرية، وعلىٰ قيامه بما لزِمه من تكاليف [دينية] نحو الله، ونحو إخوانه من المسلمين. وعلىٰ الرغم من أن الفلاسفة كانوا يعتقدون أن ثمة هوَّة فكرية شاسعة تفصلهم عن عامة المسلمين، كتلك التي كانت تفصل فلاسفة يونان عن أكثر بني جِلْدتهم، فإنهم لم ينكروا قطُّ الحقيقةَ القائلة بأن المسلمين جميعًا سواسيةٌ عند الله، وأن لكلٍّ منهم قسطًا من السعادة يناسبه.

ولست أرىٰ ما يدعو إلىٰ الشك في وجود «نزعة محافِظة» (orthodoxy) عند ابن رشد، وقد أكد وجوب إيمان الطوائف الثلاث من الناس [الفلاسفة، والفقهاء والمتكلمين، والجمهور] بالعقائد الإسلامية الأساسية في معناها الظاهر، وأسس علىٰ هذا الوجوب دعواه في أفضلية الشريعة علىٰ الناموس. بل إن هذه النزعة كانت أَظْهَرَ لديه -بما لا يتقارب- منها لدىٰ أيٍّ من الفلاسفة الدينيين المسلمين، ما عدا الصوفيَّ العقلاني ابنَ باجَّه، الذي كان يُخرج نفسه من دائرة الموروث الديني (tradition). وقد نشأ خلاف قوي واسع بين الدارسين المحدثين لابن سينا وابن رشد حول هذه المسألة. وليس لهذا الأمر من الأهمية -فيما يتعلق بالفكر السياسي في الإسلام- ما يَعْدِلُ أهميةَ النتائج العملية التي انتهىٰ إليها ابن رشد من دراسته لفلسفة أفلاطون السياسية، ولا أهميةَ تنزيله الواقعي لآراء أفلاطون علىٰ الشئون السياسية للإسلام في عصره. وليس من شكٍّ في أن هذه الخصيصة لشرحه قد ميزته عن سائر أسلافه، علىٰ الرغم من نزعته المحافِظة في الشريعة، وبخاصة في مسألة النبوة. ومما أضفىٰ علىٰ صنيعه صفةَ الأصالة هذه الصرامةُ في تطبيق الأفكار الأفلاطونية علىٰ الحضارة الإسلامية، التي تختلف اختلافًا كليًّا [عن الحضارة اليونانية] في كثير من الجوانب المهمة. وفي الحق أن هذه الأصالة أكثرُ أهميةً في تاريخ الفكر السياسي في الإسلام من تأثره الواضح بالفارابي. وفي الحق أيضًا أنه مهما يكن من أهمية لتأثير دراسة الفارابي لأفلاطون عليه، فإن بصيرته الثاقبة بسياسة الموحدين وسياسة أسلافهم من المرابطين هي التي أسعدته

في إثبات صحة الأفكار السياسية الأفلاطونية، وبيان ما فيها من موضوعية. ومن جهة أخرىٰ، أتاحت له معرفته العميقة بأفلاطون وأرسطو فهمًا أفضل للدولة الإسلامية، وتحليلا أدقَّ لتركيبها وتحولها. وينبغي أن نضيف إلىٰ هذا تقديرَه العميق والقوي للطابع السياسي للشريعة، وما لها من أهمية في هذا المجال، وذلك فيما يتعلق بسياق القانون، والقانون المتصل بالسياسة، هذا ما علَّمته إياه دراسةُ أفلاطون وأرسطو، كما أكدنا ذلك مرارًا في هذا الفصل. وقد كان لدفاعه عن الفلسفة -مقرونًا بدعواه أن الفلاسفة وحدهم هم حفظُة الشريعة وشراحُها بما لهم من قدرة علىٰ إقامة الدلائل البرهانية- مغزىٰ سياسي في ضوء تشبيهه المتكلمين (الذين كانوا يدعون مثل هذه الدعوىٰ) بالسوفسطائيين علىٰ عهد أفلاطون، الذين كانوا خطرًا داهمًا علىٰ المدينة الفاضلة. ومن هذا الوجه تتجلىٰ وحدة الفلسفة السياسية عند ابن رشد، فهي تصل ما بين شرحيه علىٰ «**الجمهورية**» و«**الأخلاق النيقوماخية**» وبين كتبه الجدلية الثلاثة: «**فصل المقال وضميمة العلم الإلهي**»، و«**مناهج الأدلة**»، و«**تهافت التهافت**». ويُعد نقده العقلاني للدولة وللمجتمع الإسلاميين في عصره -من خلال [شرحه علىٰ] «**الجمهورية**»- هو إسهامَ الفيلسوف في الحياة السياسية، واضطلاعًا مهمًّا بواجباته المدنية، علاوةً علىٰ اشتغاله بالطب والقضاء[٩٥].

ولعل لَهَجَه بشكر أميره وسيده في ختام شرحه علىٰ «**الجمهورية**»، ودعاءه له بطول البقاء، علىٰ نحو ما فعل في فاتحة «**ضميمة العلم الإلهي**»، لم يكونا محضَ مداهنةٍ وترقبٍ لنعمة مستقبَلة؛ لأن الخليفتين الموحدين اللذين عمل ابن رشد في بلاطهما كانا معروفين بنزوعهما الشديد إلىٰ الفلسفة، وكانا منه علىٰ بالٍ -بلا شك- عندما ناقش المدينة الإمامية. ولنذكرْ مرة أخرىٰ -في هذا الصدد- المقطع الذي نقلناه آنفًا عن «**فصل المقال**»، والذي مدح فيه ابن رشد «**هذا الأمر الغالب**» [=الموحدين] لتشجيعهم دراسةَ الفلسفة، ولتعليمهم الجمهورَ

---

(٩٥) انظر أيضًا دراستي PIR، ٢٤٦-٢٥٣ للوقوف علىٰ مناقشة الجانب العملي من فكره السياسي.

قواعدَ الإسلام الأساسية. ومن المعلوم أن أفلاطون كان يرىٰ أن العقائد والآراء الصحيحة ضرورية، كالعدل، لسعادة المدينة، فما كان من ابن رشد إلا أن أخذ بهذه الأفكار الأفلاطونية، ونزَّلها علىٰ الدولة الإسلامية. بل إن شأن هذه العقائد والآراء الصحيحة أكثر أهميةً في هذه الحالة، لما تقرر من أن الشريعة تكفل - في معارفها النظرية والعملية [=الاعتقادات والفقهيات]- سعادة المواطنين في الدنيا والآخرة. وفي الجملة، مقصود الشريعة هو عين مقصود الفلسفة وما فيها من العلم المدني، علىٰ نحو ما عرَّفه أرسطو، وتابعه عليه الفارابي ومن جاء بعده من الفلاسفة.

وقد تجلىٰ انشغال ابن رشد بالعلم المدني وبالفضيلة المدنية (جمعًا بين التبصر والفضيلة الأخلاقية) في شرحه المستفيض لعبارة أرسطو التي قرر فيها أن التبصر ليس أشد هيمنةً علىٰ الحكمة من الطب علىٰ الصحة؛ ولذلك لا يحكم العلمُ المدني الآلهةَ، فهو ينظِّم كل شيء في المدينة. وليس من شكٍّ في أن الشعائر داخلة في قوله «كل شيء». وقد كان مجرد ذكر أرسطو لعلم السياسة داعيةً لابن رشد لإعادة صياغة التعريف الأرسطي لهذا العلم، كما جاء في أول **«الأخلاق النيقوماخية»**، علىٰ هذا النحو: **«الحكم السياسي العام؛ أعني علم تدبير المدن، هو المُصَرِّف لسائر التدابير في المدينة؛ أعني للعلوم التي دونه؛ لأنه هو الذي يعين لهذه العلوم التابعة له ما الذي يتعين عليها فعله»**[٩٦]. وحيثما ورد لفظ «مدني=سياسي»، شرح ابن رشد أهميته للجماعة الإنسانية في سعيها المشترَك نحو الخير العام، مرددًا في ذلك ما لأرسطو في هذا الشأن من أفكار[٩٧]. والحق أن الشعائر الدينية الإسلامية تحث علىٰ الأخوة [الدينية] (fellowship) بما تمثله من واجبات يلزمَ الفردَ أداؤها في جماعةٍ من إخوانه من

---

(٩٦) Cf. Camb. MS. Add. 496, f. 90a on *NE*, vi, xiii end, 1145a (Latin, f. 46a), echoing *NE*, I, i, 1094b.

(٩٧) راجع السابق، f. 115a في *NE*, 8, 9, 1160a (Latin, f. 59b) عن الاجتماعات بوصفها جزءًا من اجتماع المدينة. ويستخدم ابن رشد -وفقًا للنسخة العبرية- مصطلح «الاشتراك» مقابلا للمصطلح الأرسطي *"koinonia"*. انظر أيضًا حاشية ٤، *ACR*، ص٢١٤، ص٢٨٧ وما بعدها.

المسلمين. ولا بد أن ابن رشد قد أحس بضرب من المشابهة بينه وبين أرسطو عندما أكد الطابَع «المدني» والتأثير الاجتماعي لصلاة الشكر بمناسبة الحصاد، وكذلك للتجمعات في تقديم القرابين[٩٨].

ويسعنا -في الختام- أن ننبه مرةً أخرىٰ علىٰ أن الاهتمام بالقانون والعدل كان ملتقىٰ الفيلسوف المسلم بأساتذته اليونان، وأن هذا الاهتمام هو الذي مكّنه من تطبيق الفلسفة اليونانية العملية علىٰ الإسلام وعلىٰ البُلدان الإسلامية في عصره، ومن إبراز الطابع السياسي للشريعة بما لديها من فرصة لا نظير لها في أن تكفل للمسلم ما كان ينبغي علىٰ الفلسفة أن تُحَصِّلَه لليوناني: الخير الأعلىٰ.

---

(٩٨) راجع السابق. وابن رشد يشرح "sacrifices" بـ «شعائر الحج». وأعتقد أن العبرية «حاجّيم» هي ترجمة للعربية «حج». وترجمها المترجم اللاتني إلىٰ *"Pascha"*.

الفصل العاشر

الدَّوَّاني[1]: التطبيق والدمج

لم يكن للفلاسفة -من حيث هم- كبيرُ تأثيرٍ علىٰ الفكر السياسي في الأوساط المحافِظة. ومردُّ ذلك -في بعض أسبابه- إلىٰ أن فلسفتهم السياسية لم تكن إلا جزءًا من فلسفتهم العامة التي أثارت العداوة والمعارضة. وقد ناقشنا من قبل نقد ابن خلدون لفكرهم السياسي، ولكن ينبغي أن نأخذ في الحسبان أن معرفته بكتبهم لم تكن كافية، بل كانت سطحية، علاوةً علىٰ أنه كان متأثرًا بنقمة الغزالي علىٰ الفلسفة.

---

(١) أنا مدين بالشكر العميق لزميلي ج. م. ويكنز (G. M. Wickens) لمساعدته النفيسة لي بإمدادي بالكتابين الفارسيين «اخلاق جلالي» و«اخلاق ناصري».

ولد محمد بن أسعد جلال الدين الدَّوَّاني في دوَّان، حيث كان أبوه قاضيًا، في سنة ١٤٢٧م، وتوفي في سنة ١٥٠١م (٩٠٧ أو ٩٠٨هـ). ولي قضاء فارس، واشتغل بالتدريس في مدرسة الأيتام في شيراز. وله عدة شروح وكتب فلسفية، منها الذي عليه مدارُ هذا الفصل، وهو تكييف لكتاب الطوسي في الحكمة العملية [علىٰ وفق الروح الإسلامية الصرفة]. وله كذلك مصنفات كلامية، منها شرح علىٰ عقائد الإيجي، وطائفة من التواليف الصوفية. وعلىٰ الرغم من أن الطوسي كان حقيقًا بدراسة مستقلة في هذا البحث العام للفكر السياسي الإسلامي، فقد رأيت أن أَعْرِضَ لإسهامه من طريقِ مختصِرِه وناشر علمه: الدَّوَّاني. [والسبب في استحقاق الطوسي درسًا مستقلا] أنه ظل يكتب بوصفه فيلسوفًا، وعلىٰ طريقة الفلاسفة، في عصرٍ كانت الفلسفة الإسلامية فيه في تدهور بعد موت ابن رشد. ثم جاء الدَّوَّاني بعد قرنين من الزمان، زاخرين بتغيرات كبيرة في المُناخين السياسي والروحي في العالم الإسلامي، فانتقىٰ [من كلام الطوسي] ووائم [بينه وبين الأفكار الإسلامية الصرفة] في أسلوب فصيح سهل، ونجح في إكساب الفلسفة احترامًا وإكبارًا، بوصفها جزءًا من مزيج رائع مهم من العقائد والأفكار، مع اقتباسات ملائمة من القرآن والحديث، وأخرىٰ مناسبة من أقوال أفلاطون وأرسطو.

ومن جهة أخرىٰ، تشي مناقشة الفقهاء -كالماوردي وابن تيميَّة- لأسباب وجود الخلافة أو الإمامة عن شيء من التأثير الذي كان للفلاسفة، وهو ليس تأثيرًا سلبيًّا تمامًا، بالنظر إلىٰ ابن تيمية علىٰ الأقل، ولكنه يومئ -علىٰ أي حال- إلىٰ أن الكاتبين في النظرية الدستورية [الإمامة والسياسة] قد أحسوا بضرورة اعتبار أقوال الفلاسفة، لولا أن العقبة الكبرىٰ كانت هي -من غير شكٍّ- نظرية النبوة، كما مرت بنا عند الفارابي وابن سينا. وفي الحق أن الفلاسفة الذين رفعوا بنيان فلسفتهم السياسية علىٰ قواعد الشريعة النبوية -كابن سينا، وابن رشد كذلك خاصة- قد بسطوا من أسباب الوفاق ما يعين المفكرين ذوي الاتجاه المحافظ، كابن تيمية[٢] والدَّوَّاني علىٰ دمج طائفة من أفكارهم السياسية في فكرهم الخاص. ولعل هذا يؤكد دعواي بأنه في مجال الفلسفة السياسية كانت مركزية الناموس هي الجامع بين أفلاطون وأرسطو من جهة وبين الفلاسفة وابن تيمية والدواني من جهة أخرىٰ.

وقد حاولت أن أبين -في الفصول السابقة- كيف ناقش الفارابي وابن سينا وابن رشد قضية الناموس في سياق الإشكالية المركزية في الفلسفة الإسلامية: «الاتصال بين الحكمة والشريعة»، وكيف اتخذ ابن سينا خطوة حاسمة نحو «التوليف»، وكذلك كيف نجح ابن رشد فعليًّا في دمج كلا الطريقين ليفضيا إلىٰ الحقيقة الواحدة، فقد انتقل عن مقدمته الدينية المحافِظة في النبوة إلىٰ ضرب من التفسير الفلسفي للوحي في صورة ناموس [شريعة/ قانون]. وفي رأيي أنه حقق -بقدر ما يمكن- ما رام تحقيقه في كتابه «**فصل المقال**» من بيان «ما بين الحكمة والشريعة من اتصال» (وأقول: «بقدر ما يمكن» لما أعتقده من أن التوافق المطلق بين الإيمان والعقل في تماسك منطقي كامل واستقامة فكرية أمر لا سبيل إلىٰ درْكه. فالإيمان تصرف إرادي منا يقتضي وثبة يتغير بعدها الموقف الفكري عما كان عليه قبلها، لأن السيادة المطلقة للعقل سوف يقيدها ما آمنا به طواعيةً من عقائد تجاوز طور البرهان). وعلىٰ الرغم من اشتراك الفيلسوف

(٢) See ch. ii above, pp. *48 f., 51 f.* with note 84; 54 with note 97; and 58 with notes 110 and 111.

و[العالم] ذي النزعة المحافظة في الانتهاض نحو السعادة والكمال في معرفة الله ومحبته، فإنه لا بد من التمييز دائمًا بينهما في موقفيهما من الوحي وفي مقاربتهما له، لأنهما علىٰ طرفي نقيض، عِلْمًا بأن من الواجب عدمَ الخلط بين التناقض وانعدام المصداقية.

ولم يكن بدٌّ من ذكر هذه الخلاصة ونحن بصدد تعيين مكانة الدَّوَّاني في هذا المعترَك الفكري الكبير، الذي لم يقتصر بحالٍ علىٰ الإسلام في العصور الوسطىٰ. وإذا كان قد قيل إنه تمكن من تحقيق الدمج الكامل بين الفلسفة اليونانية الهلنستية والعقيدة والفقه الإسلاميين، فليس ذلك صحيحًا إلا من حيث الظاهر؛ لأن كتابه «**اخلاق جلالي**»، الذي سماه مترجمه و. ف. طومسون (W. F. Thompson) «**الحكمة العملية للأمة المحمدية**» (*Practical Philosophy of the Muhammadan People*)[٣]، لا يُعد عملا إبداعيًا، وإنما هو منتقًىٰ مبسَّط حسنُ العبارة لـ «الحكمة العملية» عند نصير الدين الطوسي. علىٰ أنه لم يكن مجرد «نشرة» لكتاب الطوسي «**اخلاق ناصري**»[٤]، الذي تأثر هو نفسه بشدة بالكُتَّاب المسلمين السابقين في الأخلاق وتدبير المنازل والعلم المدني، وإنما تمثَّل دورُ الدَّوَّاني في تكييفه البارع لأطروحة الطوسي الفلسفية الصارمة علىٰ وفق العقيدة الإسلامية. ومن الطبيعي أن يكون الطوسي قد أدخل الأفكار والآراء الأفلاطونية

---

(٣) نشر في لندن في سنة ١٨٣٩. ويُستحسن إعداد ترجمة جديدة مصحوبة بإشارات إلىٰ الطوسي مع ذكر مواضع الإحالات. وقد دَأَبَ طومسون علىٰ إعادة صياغة العبارات، وترك المقاطع الطويلة. وله حواش مهمة، وبخاصة إشاراته إلىٰ شيشرون (Cicero) نظرًا لأن التأثير الرواقي علىٰ الفلسفة الإسلامية كان قويًا، كما أن الرواقين كانوا أقرب إلىٰ الفلاسفة -في الغالب- من نصوص أفلاطون وأرسطو. وفي الحق أن إحالاته إلىٰ كتاب «السياسة» (Politica) لأرسطو مضللة، لما تقرر لدينا الآن من أن هذا الكتاب لم يكن معروفًا لدىٰ الفلاسفة. ومع هذا، كانت هذه الإحالات مفيدة في المقارنة. وقل مثل ذلك في شيشرون الذي لا شك في أنه لم يكن معروفًا من قِبَل الفلاسفة. ومما يؤسف له أن المصادر اليونانية المشتركة بين الرواقيين والفلاسفة لم تعد موجودة.

(٤) So C. Brockelmann in *El, s.v.* al-Dawwanl. Cf. also *GAL*, vol. ii, p. 217. See for Tusi also ch. ii, above, nn. 86 and 113. I have used the Lahore edition of the *Akhlaq-i-Nasirî*, published in 1952 (quoted as T henceforth) and M. K. Shirazi's edition of the *Akhlaq-i-Jalali* (Calcutta, 1911) (quoted as D henceforth).

والأرسطية -ولا سيما مفهوم الناموس- في بيئته الإسلامية، فاختصر الدَّوَّاني أطروحتَه، ووفَّق -في أثناء ذلك، بوصفه متكلمًا فقيهًا- بينها وبين الإسلام المحافِظ، ولهذا تعين اعتبار [جهوده] عند دراسة الفكر السياسي في الإسلام. علىٰ أن للدَّوَّاني أن يزعم -علاوةً علىٰ ذلك- أنه كاتب مبدع [مستقل]، كما يتضح ذلك من مقارنة تكييفه بالأصل الذي بَناه عليه. وأسلوبه قريب سهل مبين، يَجعل فكرَ الطوسي غالبًا واضحًا علىٰ نحوٍ ظاهر، غير أنه يضحي بدقة الحجة وكمالها. وفي الحق أن النَّفَسَ الإسلامي سارٍ في أنحاء الكتاب، كما نراه كذلك في تقليص عرض الطوسي بإغفال قضايا تتعلق بالموروث اليوناني، وفي التخفيف من سَوْرة النقاش الفلسفي باقتباس أمثلة من السنة، ومن كتب «مرايا الأمراء»، ومن التاريخ الإسلامي، وكذلك بالاستشهاد بآيات من القرآن بطبيعة الحال. بل إنه يبدو أشد ظهورًا في التغيير المقصود لمصطلحات الطوسي وفكره. ولعل تأكيد ابن رشد [أهمية/ مكانة] الشريعة في «**فصل المقال**» وفي شرحه علىٰ «**الجمهورية**» لأفلاطون، وكذلك ابن تيمية في «**السياسة الشرعية**»، يعلل -نوعَ تعليل- إصرار الدَّوَّاني علىٰ المرجعية العليا للشريعة الإلهية بوصفها الضامنَ للحُكْم العادل، وللإنصاف، ولسعادة الإنسان وكماله.

ومن الممكن أن توضح بعض الأمثلة القليلة تكييفَه [آراءَ] الطوسي علىٰ وفق الفكر الإسلامي المحافظ، وكذلك توفيقَه بين الأفكار الأفلاطونية والأرسطية وبين الإسلام. وقد سار سيرة الطوسي في ترتيب كتابه، فقسمه إلىٰ الأخلاق، وتدبير المنزل، والعلم المدني. ومما يجدر ذكره أن الطوسي اعتمد في المقالة الأولىٰ علىٰ كتاب «**الطهارة**» لمِسكويه، في حين استمد في المقالة الثانية -وهي نسخته من (*Bryson*)- من كلام ابن سينا[٥]، وبدا تأثره كبيرًا

---

(٥) انظر م. بليسنر، *Der Oikonomikos des Neupythagoreers Bryson und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft* (هيدلبرج، ١٩٢٨) ص١٠٤ وما بعدها. الذي قال عن نسخته، المعتمِدة علىٰ الطوسي: «تُيسر المادة [العلمية] وتقدمها بصورة أكثر تربوية [بيداجوجية] . . .وتتيح للقارئ أن يقف علىٰ مقولاته دون عناء، بل بشيء من الاستمتاع». والطوسي يعتمد تقسيم ابن سينا الحكمةَ العملية إلىٰ الأخلاق، وتدبير المنزل، والعلم المدني. راجع الفصل الخامس، حاشية ١٠.

بكتابي الفارابي «**المدينة الفاضلة**» و«**السياسة المدنية**» في المقالة الثالثة التي أفردها للعلم المدني، وبها شُغْلُنا الرئيس. علىٰ أن الرجل لم يكن مجرد ناقل، وهناك كثير من الإشارات الدالة علىٰ معرفته المباشرة بـ «**الجمهورية**» لأفلاطون، وبـ «**الأخلاق النيقوماخية**» لأرسطو.

وقد مضىٰ الدَّوَّانيُّ علىٰ سنة الطوسي فأجرىٰ -بصورة معجِبة ومميَّزة- تعريف أرسطو للعدل -في «**الأخلاق النيقوماخية**»- علىٰ وفق التعاليم الإسلامية، وجنح إلىٰ القول بأن (*nomisma*) (= المال) مشتق من (*nomos*) (= الناموس)، ثم خلع علىٰ الناموس معنىٰ الشريعة التي تُعد هي المعيار [المعتمد]، إذ من الصعب تحقيق العدالة بالوسيلة اللازمة بطريقة أخرىٰ[٦]. وترجع أهمية هذه الوسيلة إلىٰ أن الإنسان مدني بطبعه، وإلىٰ أنه لا بد له من التعاون مع الآخرين في تحصيل ضروريات الحياة. وقد ألممنا بهذا التبرير للاجتماع المدني عند الفارابي، وعليه عوَّل الطوسي والدَّوَّاني في مفتتح المقالة الثالثة. ولا يبدو أن أحدًا من الفلاسفة ذهب إلىٰ أن الاجتماع المدني يقوم من وراء تقديم المال بوصفه وسيلة التبادل [التجاري] تحقيقًا للعدالة. وفي رأي الدواني أن حفظ العدالة يكون بثلاثة أشياء: بالشريعة، والحاكم العادل، والمال. وهي عند الطوسي: الناموس الإلهي، والحاكم الإنساني، والمال، «**وقد نصت الحكماء علىٰ ذلك وأن الناموس الأعظم هو الشريعة، والثاني هو السلطانُ الذي يعمل بهذه الشريعة لأن الدين والملك توأمان، ومن بعدهما الناموس الثالث [الأصغر]، وهو الدينار [= المال]**»[٧]. ففي عبارة الطوسي اختلافات مهمة ذوات دلالة بالقياس إلىٰ عبارة الدَّوَّاني: وأول

---

(٦) راجع: D, p. 52/T, p. 117, based on *NE*, v, v, 1133a.

[**نقول**: لم نقف علىٰ عبارة الدواني، غير أن الطوسي ذكر حاجة الإنسان في اجتماعه المدني إلىٰ المعاملات والأخذ والإعطاء، مع تعذر ذلك في تبادل الأقوات والأجناس المختلفة عينًا بعين، لتعذر نقلها وتخزينها، فظهرت الحاجة إلىٰ المقابل النقدي (المال)، الذي يكفي القليل منه في مقابلة الكثير من الأعيان، فتتحقق العدالة حينئذ علىٰ أتم وجه. ولذلك وصف الطوسي الدينار (=المال) بأنه «**حافظ العدالة، والمقوِّم الكلي والناموس الأصغر**» الطوسي، اخلاق ناصري. ترجمة محمد صادق فضل الله. بيروت/ لبنان: دار الهادي، ط١، (١٤٢٩ - ٢٠٠٨)، ص٢٦٦. (**المترجمان**)].

(٧) D, p. 53/T, p. 117. For the saying "Religion and temporal power are twins" see also above, ch. ii, p. *39* and n. 43 (Al-Ghazali); and ch. iii, n. ii (Ibn al-Tiqtaqa), as well as Introduction, p. *8*.

ذلك أن هذا الأخير يتحدث عن «الحكماء/ الفلاسفة»، في حين يشير الطوسي إلىٰ أرسطو بهذه الكلمات: «**فالناموس الأعظم [مستَمَدٌّ] من وجود الله، كما جاء في (نيقوماخيا)** ». وقد تغيرت هذه العبارة تغيرًا ملحوظًا عند الدَّوَّاني إلىٰ «... **الشريعة**»، فأدرجها بذلك إدراجًا كاملا في الإسلام. ثم إنه صنع مثل ذلك مع الناموس الثاني، حيث يقول الطوسي: «**والناموس الثاني من نوع الناموس الأعظم**»، فلم يذكر السلطان ولا عمله بالشريعة، وإن كان قد أطلق علىٰ هذا الناموس الثاني -في المقالة الثالثة- لفظ «حاكم». ولعل الدَّوَّاني غيَّر كلام الطوسي هنا ليوافق المقطع الأخير، وفي أثناء شرحه لكلامه كسا ألفاظَه معنًىٰ ومنحًىٰ إسلاميين مميزين، ثم بيَّن بعد ذلك أن الحكماء/ الفلاسفة يعنون بالناموس «التدبير والسياسة»[٨]، واستدل بالقرآن: فـ «الكتاب» يعني الشريعة، و«الميزان» يشير إلىٰ المال، و«الحديد» هو سيف الحاكم[٩]. وهناك ثلاثة أصناف من المناهضين للعدالة علىٰ وِزان ثلاثة أصناف الضامنين لها، وهم الكافر والعاصي الذي يخالف الشرع، والخارجي الذي يعارض الحاكم، واللص الذي يطمع فيما ليس له. والحق أن العمل بالشريعة هو الغاية القصوىٰ[١٠]. وتستخدم قصة ملكشاه والإمام أبي المعالي عبد الملك الجويني، الشافعي المذهب، في توضيح مجالات اختصاص كل من الحاكم والفقيه: ففي المسائل الدينية يتعين علىٰ السلطان مشاورة الفقيه، في حين أن طاعة السلطان واجبة في المسائل الزمنية[١١].

وقد طبَّق الدَّوَّاني التقسيم الثلاثي الأرسطي للعدالة علىٰ الإسلام وعلىٰ الأمة الإسلامية. وعلىٰ الرغم من أنه لم يذكر تفرقةَ أرسطو -علىٰ وجه الخصوص- بين العدالة المنزلية والعدالة المدنية، وانقسامَ هذه الأخيرة إلىٰ طبيعية

---

(٨) السابق. وقد أخطأ طومسون في ترجمة هذين المصطلحين إلىٰ "discipline and correction"، كما أنه يترجم «الشريعة» حيث وردت بـ "the Institute".

(٩) السابق. والآية المشار إليها من سورة الحديد، رقم ٢٥. وقد اقتصر الطوسي علىٰ إيرادها، في حين أن الدَّوَّاني فسرها.

(١٠) Cf. *ibid.* D, p. 53/T, p. 118.

(١١) راجع: D, pp. 54ff. This is not in T. وتشير كلمة «زمنية» (Temporal) إلىٰ مسائل الحكم والإدارة التي توافق متطلَّبات العصر.

وقانونية[١٢]، فإن من المحتمل أن تكون هذه الأقسام ومناقشةَ أرسطو لها معلومة له. ففي الشريعة الإسلامية تمييز واضح بين العبادات والمعاملات (كما رأينا في الفصل السابق عند مناقشتنا شروحَ ابن رشد للكتاب الخامس من «**الأخلاق النيقوماخية**»)، والظاهر أن الدَّوَّاني قسَّم الواجبات الاجتماعية [المعاملات] علىٰ غرار قسمة أرسطو للعدالة المدنية، وأنزل الواجبات الدينية [العبادات] منزلة العدالة المنزلية في الاصطلاح الأرسطي: فأَمْر الله إيانا بطاعته حقٌّ له، فهو الخالق ونحن خلقه، وقد رأي الدَّوَّاني أن هذه الطاعة الدينية نظيرُ الطاعة الأبوية عند أرسطو؛ أي إنها تمثل علاقة السيد بالخادم، في حين قسَّم الواجبات الاجتماعية [المعاملات] إلىٰ واجبات نحو مَنْ يعيشون معنا، من حيث كونُهم مواطنين، مميِّزًا -من جهةٍ- بين طاعة الحكام والعلماء وأئمة الدين، والتزام الثقة والأمانة في المعاملات التجارية، وبين احترام أسلافنا -من جهة أخرىٰ- لوفائهم بالتزاماتهم المالية[١٣]. وتتضمن الشريعة هذه الأنواع الثلاثة، ومستَنَدُها في القرآن. وقد لاحظ الفلاسفة المحدثون -في دراستهم للشريعة- أنها تتضمن الحكمة العملية بتمامها، فلذلك أعرضوا عن الفلاسفة القدماء وعن كتبهم[١٤]. إن عدل الحاكم ضروري لشيوع العدل في رعيته. وهذا ما أكده الحديث النبوي، وكذلك أثرٌ لعبد الله بن المبارك في أن صلاح السلطان هو الضمان الناجع في حفظ مصالح الخلق[١٥].

---

(١٢) See *NE*, v, vi, vii.

(١٣) Cf. D, p. 57/T, P. 118.

(١٤) راجع: D, p. 58. هذا المقطع المهم غير موجود عند الطوسي في هذا السياق علىٰ أي حال. ولا يمكن فهمه إلا علىٰ أنه «منح الثقة» للفلاسفة، وخطوة نحو إعادتهم إلىٰ الجماعة بعد أن فُوِّقت إليهم سهام الشك والعداء المستعلِن في القرون الغابرة. وفي رأيي أن المراد ابن رشد، وربما ابن سينا، ودونهما الفارابي، وإن كان من الصعب القول -كما فعل الدَّوَّاني- بأنهم أعرضوا عن الفلاسفة اليونان والهلنستيين. ولن يكون هناك محل [إذن] لدعوىٰ «الاتفاق» بين الفلسفة والشريعة، ولا لنقل الدواني عن أرسطو وأفلاطون. وفي الحاشية ٤٦/ ص١٣٩ من ترجمة طومسون عزو التغيير إلىٰ الغزالي: «يبدو أن القرن الثاني عشر هو العصر الذي وقع فيه رد الفعل هذا. فنحن نعلم أن الغزالي -بعد أن اكتملت العلوم بمساعدة الترجمات اليونانية- جعل يجيل فكره في صنيع أسلافه لإقرارهم عليه» [!]

(١٥) Cf. D, p. 59.

فهذه الأمثلة تبين كيف يمزج الدَّوَّاني الفلسفة، قديمها وحديثها، بالقرآن والسنة والقصص الواردة في كتب «مرايا الأمراء»، فيقدم -بهذه الطريقة- تقريرًا مهمًّا ومتنوعًا عن الفكر السياسي يرضاه العقل، ولا ينكره الشرع، وهذا سبب ما لقيه من رواج. ولكن هل أثمر مزجه هذا بين الفلسفة والشريعة نظرية سياسية قابلة للتطبيق بدلا من النظرية التقليدية (الكلاسيكية) المتهافتة في الخلافة، التي تزعم أنها سلطة واحدة[١٦]؟ لا يسعني قبول ذلك أو ردُّه دون دراسة أوسع للأدبيات المتصلة بهذا الموضوع. وحسبي -في الوقت الحالي- أن آتي بوصف موجز لمناقشة الدَّوَّاني -متأثرًا بالطوسي- للعلم المدني، مع التنبيه علىٰ أهم ما خالفه فيه. وقد تمكن الدَّوَّاني من دمج الفلسفة بالنزعة المحافِظة (traditionalism) عن طريق الانتقاء، ومما يُذكر هنا أنه تمسك بطائفة صالحة من آراء الفلاسفة في الفلسفة السياسية. وفي رأيي أنه أدنىٰ إلىٰ ابن تيميَّة وإلىٰ دفاعه عن «الحكم القائم علىٰ الشريعة» منه إلىٰ الفلاسفة، غيرَ ابنِ رشد. وعلىٰ الرغم من أنه يُسَوِّي بين «رئيس [حاكم] العالم» (ruler-world) عند أفلاطون وبين «الخليفة»، فقد سار سيرة ابن تيميَّة في عدم الاكتراث بالخلافة، ولكن بالحكم الموافِق للشريعة. وقد أشار إلىٰ «الرئيس» -في إبَّان حديثه عن العدل- بوصفه باديشاه أو سلطانًا. ولْنَخُضِ الآن في حديث أكثر تفصيلا عن فكره السياسي.

لقد مضىٰ -عند حديثه، كما يصنع الفلاسفة، عن الاجتماع المدني- علىٰ سَنن الطوسيِّ في تسمية هذا الاجتماع «تمدنًا» (مشتقٌّ من المدينة (state-city))، علىٰ نحو ما وجدنا هذا المصطلح عند ابن خلدون من قبله[١٧]. وعرَّف التدبير[١٨] بأنه «السياسة العليا» (supreme government)، في حين اقتصر الطوسي علىٰ

---

(١٦) Cf. H. A. R. Gibb, "Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate" in *Archives d'Histoire du Droit Oriental*, vol. iii (1948), pp. 401-10; and also H. A. R. Gibb and Harold Bowen, *Islamic Society and the West*, vol. 1, pt. 1 (Oxford, 1950), p. 32. See also the end of this chapter, p. 222f., below.

(١٧) راجع D, p. 116/T, p. 243. ويستعمل الطوسي المصطلحين «اجتماع» و«تمدن» بمعنىً واحد.

(١٨) يترجمها طومسون هنا إلىٰ "restraining influence" [!]

الحديث عن «السياسة». ومما ذكره الدَّوَّانيُّ أيضًا أن الحاجة إلىٰ «الناموس» و«الحاكم» و«الدينار» (=المال) ضروريةٌ لحفظ هذه «السياسة العليا»[١٩]. وبعد أن بيَّن الطوسي الغايات التي من أجلها يكون الاجتماع المدني، كالشهوة واليسار والكرامة، جعل يناقش -في إسهاب- السياسات الأربع «البسيطة» عند أرسطو: الملكية، والتغلب، والتيموقراطية، والديمقراطية، ولا ذكرَ لشيء من ذلك عند الدَّوَّاني[٢٠] الذي أجرىٰ -مقارنةً بالطوسي- تغييرات مهمة في المصطلحات، كما زاد زياداتٍ مهمةً كذلك. يقول: «**المشرِّع هو من أوتي الإلهام والوحي الإلهيين . . . فبيَّن [أحكام] العبادات والمعاملات . . .لصلاح المعاش والمعاد. وقد كان الفلاسفة الأقدمون يسمونه واضع الناموس، ويسمون شريعته ناموسًا، في حين يسميه المحْدَثُون منهم نبيًّا ومشرِّعًا إلهيًّا، كما يسمون تكليفاته شريعة**»[٢١].

أما الطوسي، فقد أغفل الحديثَ عن الوحي، وعن بيان غاية الشريعة ومجال العمل بها، وكذلك أغفل الحديث عن «النبي»؛ وهذا أهم وأدلُّ. وقد وصف الناموس الذي كان عند الفلاسفة القدماء بأنه «إلهي». ومن الواضح أن الدَّوَّاني إنما يستعمل المصطلحين «وحي» و«نبي» قصدًا لئلا يُبقي أدنىٰ شكٍّ في أن حديثه عن الشريعة الإسلامية التي بلَّغها النبي ﷺ بعد أن تلقاها من السماء وحيًا يوحىٰ، في حين أن الطوسي إنما يلمح إلىٰ ذلك إلماحًا باستعماله مصطلح

---

(١٩) راجع D, p. 117/T, p. 243. ويذكر الدَّوَّاني أن هذا الأمر قد تم بيانه في مبحث العدل، وأنه قد قيل ثمة: إن تحقيق العدل يعتمد علىٰ هذه الأنواع الثلاثة من النواميس. وفي الحق أن استعماله لمصطلحات واحدة في هذا السياق يكشف عن الصلة الوثيقة بين العلم المدني والتشريع [الناموس]. ومراده بالدينار/المال هنا الاقتصاد المعتمِد علىٰ المال، بوصفه وسيلة التبادل.

(٢٠) من المحتمل جدًّا أن يكون الطوسي قد أسس شرحه علىٰ *NE* [**الأخلاق النيقوماخية**] نفسه، أو ربما علىٰ شرح الفارابي أو ابن رشد عليه. ولم تناقش النظم السياسية علىٰ هذا الترتيب في «المدينة الفاضلة» ولا في «السياسة المدنية» للفارابي.

(٢١) D, p. 117/T, pp. 244f. وقد نقلا عن أفلاطون قوله «إن لديهم قوىٰ جليلة عُلوية (فوق طبيعية)»، وفسر الدَّوَّاني هذه القوىٰ بما لديهم من المعرفة النظرية والعملية، وما أوتوه -إلهامًا إلهيًّا- من قدرة علىٰ تفحص الخفايا وعلىٰ معرفة عالم الكون والفساد. وقال أرسطو عنهم: إنهم الذين سبقت إليهم يدُ العناية الإلهية.

«الناموس الإلهي»، إذ جعله مرادفًا للشريعة، وإن كان قد استعمله أيضًا عند حديثه عن أرسطو. وظاهرٌ أن إدراج الدَّوَّاني «العبادات» و«المعاملات» و«صلاح المعاش والمعاد» [في حديثه] لم يكن مؤكِّدًا فحسب لنزعته في تكييف الفلسفة علىٰ وفق الإسلام، وفي أن توافق الرأيَ الإسلامي المعتمَد، ولكنه دالٌّ كذلك علىٰ موافقته لمن كتب من الفقهاء في السياسة الشرعية. وثمة اختلاف مهم آخر بين الكاتبيْن [الطوسي والدَّوَّاني] يتمثل في إحلال الدَّوَّاني مصطلح «متأخرين» محل مصطلح الطوسي «محدِّثين»، الذي لا يعني إلا «المحافظين، أهل السُّنة المؤمنين حقًّا». ولعل هذا يومئ إلىٰ أنه -في هذه المرحلة، حيث يغضي الطرف عن الصراع مع الفلاسفة- قد رضي هؤلاء الفلاسفة بوصفهم من المسلمين المحافظين (orthodox) الذين لا يقتصرون علىٰ العمل بالعبادات فحسب، وإنما يأخذون بالعقائد [الإسلامية] أيضًا. ولكن لما كانت المصطلحات لا تُستعمل دائمًا علىٰ نحو واضح وثابت، وبعضُ ذلك متعمَّد، فإننا لسنا علىٰ يقين من أن الدَّوَّاني يريد الفلاسفة عندما كان يستعمل مصطلح «متأخرين» مجرَّدًا، غير مسبوق بـ «قدماء» أو بـ «حكماء قدماء»، وذلك علىٰ الرغم من أن المعنىٰ الجلي لهذا المصطلح: «المفكرون المتأخرون أو المحدَثون» (وهو يناقض الفلاسفة القدامىٰ، السابقين، الأوائل). ولو أنه كان يريد المسلمين الأوائل، لاستعمل -من غير شكٍّ- الوصف الشائع لهم: «السلف». ويتعين التزام الحذر كذلك في مصطلح «حكماء»، إذ لعل المراد به -في بعض الأحيان- يكون مطلق «الحكمة». وفي العموم، يمكن الاهتداء بالسياق في الوقوف علىٰ المعنىٰ المراد، وإن كان ذلك غير مطَّرِد. فإذا ما أجرينا ما ذكرناه علىٰ المقطع الحالي، فليس ثمة شكٌّ في أن الفلاسفة مقصودون، وإلا فقد كان الدَّوَّاني حريًّا أن يتمسك بمصطلح الطوسي «المحدِّثين»، لو أنه كان قد حمله علىٰ معناه الأصلي الذي أراده الطوسي في غالب الظن. ويزداد هذا الذي ذكرناه وثاقةً باستعماله المصطلحَ نفسَه في تعريفه «للمدبر [الحاكم]» في هذه الكلمات: «**المدبِّر شخص يحظي بالتأييد الإلهي . . . ليبلغ بآحاد الناس رتبة الكمال، ويحقق السعادة للجميع. وهو الذي يسميه**

الفلاسفة «الملِك علىٰ الإطلاق»، ويسمون ما يَصدر عنه من مراسيم «فن التدبير [الحكم]» (art of government)[٢٢]، في حين يسميه المحدَثون منهم «الإمام»، ويسمون وظيفته «الإمامة». وهو عند أفلاطون «مدبر العالم»، وعند أرسطو «إنسان مدني» (مدني هنا تعني سياسي)؛ أي الرجل الذي يشرف علىٰ شئون المدينة»[٢٣].

فالشريعة أهم ما يشغل هذا المدبر، ويتعين عليه حفظ أحكامها، وإن كان يسعه اعتبار [تغير] الظروف [في حكمه]، شريطةَ أن تكون [أحكامه] متوافقة مع الأصول العامة للشرع، مقصودًا بها مصالح العباد، «**فهذا الذي يُعَدُّ -بحقٍ- ظلَّ الله، خليفتَه وخليفةَ الرسول ﷺ**»[٢٤]. والحق أن التسوية بين «المدبر» عند أفلاطون وبين «الإمام الخليفة» يرجع إلىٰ الفارابي وإلىٰ الفلاسفة، ولكن الدَّوَّاني غيَّر مرة أخرىٰ ما وجده في مصادره انتصارًا للمذهب المحافظ؛ لأننا لم نر هنا أي تطابق بين الملك الفيلسوف، وواضع الشرائع (النبي واضع النواميس عند الفلاسفة)، والإمام. فالدَّوَّاني يميز بين واضع النواميس والحاكم، ولا يُسوِّي بينهما إلا علىٰ نحو فردي؛ أي إن (nomothetes= المشرِّع) [عند اليونان] هو نظير النبي واضع الشرائع في الإسلام، في حين أن «الخليفة» (vicar) يعادل «مدبر العالم» عند أفلاطون[٢٥]. وفي رأي الدَّوَّاني أن الإمام لا بد أن يكون محصِّلا

---

(٢٢) Thompson translates: "the absolute sovereign and his directions the sovereign function", p. 324.

(٢٣) راجع: D, p. 117/T, p. 245. وهذا موجود بيقين في تراث الفارابي وابن رشد.

(٢٤) راجع: D, p. 117. وهذا غير موجود عند الطوسي الذي أغفل أيضًا [النص علىٰ أن تكون أحكام المدبر] «متوافقة مع الأصول العامة للشريعة». انظر أيضًا الحاشية ٥٠ في الفصل الثاني للوقوف علىٰ استعمال الغزالي لهذا اللقب. والحق أن اللقبين «ظل الله» و«خليفة الله» كانا يستعملان -في العموم- من قِبل الشعراء وأصحاب كتب «مرايا الأمراء»، وبخاصة في إبان تدهور الخلافة العباسية. وكلما كانت سلطة الخليفة أكثر غموضًا (shadowy)، زادت ألقابه فخامةً. انظر أيضًا الفصل الثاني، الحواشي ١٩، ٣٣، ٥٥، ٨٠.

(٢٥) لا أستطيع تحديد هذا التعبير عند أفلاطون. والحق أنه محير لأنه يُطلق علىٰ الإله الخالق، كما نقلناه -في الفصل الثامن، ص١٦٥- عن الفارابي (مدبر جميع العالم). ومن جانب آخر، ذكر ابن جماعة أن من تعريفات كلمة «سلطان» أن تكون بمعنىٰ «الملك والقدرة» (انظر الحاشية ٨٠ من الفصل الثاني)، وذكر أن سبب ذلك أنه لا يستقيم وجود العالم بغير «مدبر حكيم». ولعله كان علىٰ علم بالمصطلح الذي =

لرتبة الاجتهاد، وهذا بيِّنٌ من شرحه لوظيفته الأساسية، وإن لم يصرِّح به في ظاهر قوله.

وقد شارك الفارابيَّ وابنَ رشد استنكارهما اعتزالَ المجتمع لما فيه من ظلم للآخرين، فإن هؤلاء الذين يأبوْن التعاون يعتمدون [في معاشهم] علىٰ مساعدة الآخرين. فالعدالة تقتضي تعاونًا متبادَلا، هكذا ينبغي أن تُعرَف، ولا سبيل إلىٰ تحصيل هذه المعرفة إلا بدراسة «**أصول هذا العلم وقواعده**»[(٢٦)]. والسلاطين أخص الناس بهذه المعرفة؛ «**لأنهم المطَبِّبُون لمزاج هذا العالم، والسائسون**

= استخدمه الدَّوَّاني ومرجعه الطوسي. وإذا كان الأمر كذلك، فقد أجراها علىٰ وفق قراءته الخاصة لأفلاطون، وذلك أن معرفته بالفلسفة إنما واتته -في أغلب الظن- من قِبل منافسه (rival) [كذا!] الغزالي. ويتضح من السياق أن «مدبر العالم» يراد به «الإنسان المدني»، الذي ذكر الدَّوَّاني أنه «من يشرف علىٰ شئون المدينة»، وهو «السياسي». ولذا يبدو من المعقول البحث عن المرجعية المحتملة في «السياسي» لأفلاطون، فقد ذكرنا من قبل في الحاشية ٥٨ من الفصل السادس أنه من الجائز أن يكون هذا الكتاب معلومًا أو غير معلوم لدىٰ الفلاسفة، وأن «العالم» [في قوله: «مدبر العالم»] ربما كان تفسيرًا هلنستيًّا لتعريف أفلاطون المنقح - من أجل استخدام العنوان الفرعي لدىٰ ج. ب. سكيمب (J. B. Skemp) في ترجمته *"Plato's Statesman"* (لندن، ١٩٥٢) المسبوقة بمقدمة ممتازة - 276 b-e. والحق أن أفلاطون لم يستعمل مصطلح *"oikoumene"*، ولكنه تكلم ثَمَّ عن «جميع الرجال»، وهذه اللفظة لا يمكن أن يُعبَّر عنها بـ «عالم». والترجمة المعهودة لمصطلح *"oikoumene"* «في العربية هو «المعمورة»، كما نجده عند الفارابي (انظر الفصل السادس، ص١٢٦). وعلىٰ الرغم من أن مختصر جالينوس لـ «السياسي» مفقود، فمن الممكن أن نجد عونًا في شرح برقلس لـ «الجمهورية»، حيث ترد فيه إشارات إلىٰ «السياسي» (راجع: *De Platonis Philosophia*, notes to § 18). ويشبه الدَّوَّاني الرئيس بالطبيب: فرئيس العالم هو -في الوقت نفسه- «طبيب العالم» (السابق، ص١١٨). وإذا اعتبرنا المقطع في مجموعه، فلنتذكر أن ابن رشد -مع قبوله تسوية الفارابي بين الملك/ الفيلسوف، وواضع الشرائع، والإمام- قد أغفل مسألة وجوب كون «الإمام» نبيًّا، فلم يقطع فيها برأي.

[**نقول**: فيما عزاه المؤلف إلىٰ ابن جماعة في معاني كلمة «سلطان»، وأنها تكون بمعنىٰ «المُلْك والقدرة» (kingship and power) خطأ ظاهر، لأن ابن جماعة لم يذكر «الملك» في هذا الموطن، وإنما ذكر «المَلَكة»، والعجيب أن هذا ما أثبته روزنتال نفسه، في الحاشية ٨٠ من الفصل الثاني، حين كتب هذه الكلمة العربية بحروف إفرنجية، هكذا: *"malaka"*، ثم جعل المقابل العربي لها أيضًا "kingship"، والظاهر أنه لم يدرك الفرق بين الكلمتين. (**المترجمان**)].

(٢٦) راجع: D, p. 118. المراد بـ «هذا العلم» العلم المدني. ولدىٰ الطوسي مبحث طويل عن «الحكمة المدنية»، اقتفىٰ فيه أثر الفارابي وابن سينا حَذْوَكَ النعلَ بالنعل، واستعمل فيه اصطلاحات فلسفية صرفة.

لشئون الخلق»[٢٧]. ومن الجدير بالذكر أن الدَّوَّاني ماثل بين السلطان، والإمام/ الخليفة، والحاكم كما هو في الفكر الأفلاطوني الأرسطي[٢٨].

وعلىٰ الرغم من اعتماده علىٰ الطوسي، فإن دراسته للمدينة الفاضلة أو الكاملة، وللمدن غير الكاملة قد نَهَجَتْ -في الاصطلاح- نهجَ الفارابي، وإن اعتمدت الأفكارَ الأفلاطونية في شرح معناها.

وعند الفلاسفة أن المدينة الفاضلة واحدة، وهي نمط واحد من التمدن، في حين أن هناك ثلاث مدن مختلفة غير كاملة (غير فاضلة). وملكة التفكير أساسية في المدينة الفاضلة، وفيها يكون المقصود من الاجتماع تحقيق السعادة ونبذ الشرور. وجميعُ أهلها صحيحو المعتقَدِ والرأي، مصيبون في أفعالهم[٢٩]. وقد أحصىٰ الدَّوَّاني -خلافًا لمذهب أفلاطون في الطبقات الثلاث- خمس طبقات يتوافقن مع الطبائع الأربع التي يتباين الأشخاص في أنصبائهم منها. والحق أن الأنماط الفردية النفسية الأربع تطابق ما عند أفلاطون من أنماط علىٰ ما رأيناها في أسطورة الكهف، ولكنها تردَّت [هنا] ببردة الإسلام. ففلاسفة أفلاطون ينعمون إذن بتأييد إلهي يعينهم علىٰ مشاهدة الحقيقة بعقلهم المجرَّد الخالص من أوضار الحس، وأولئك الذين لا يرقوْن إلىٰ الإدراك الفكري الصرف يسعهم -خلافًا للطبقة الأولىٰ من الأولياء والحكماء- أن يَحدسوا هذه الحقيقة، وهؤلاء هم أهل الإيمان. وتعتمد الطبقة الثالثة علىٰ الخيال، في حين أن الرابعة ليس في طَوْقِها أن تعرف إلا العالم المادي. وقد ظل الطوسي دائرًا في فلك مفاهيم أفلاطون ومصطلحاته[٣٠]. أما الشريعة، فقد نصت علىٰ الطبقات الأربع، وأكدت سعادتهم علىٰ ما تعطيه كفاياتهم العقلية، لأن القرآن نزل بلسانٍ يدور بين الحقيقة والمجاز، فما من مسلم إلا وهو واجدٌ فيه دليلا ومرشدًا.

---

(٢٧) السابق، وقد قال الدَّوَّاني بعدها: «وهذا العلم مصطلح يُعيِّن المبادئ التي تتعلق بها السعادة العامة للبشرية، فلا سبيل إلىٰ كمال حقيقي بغير التعاون».

(٢٨) يستعمل ابن جماعة المصطلحات الثلاثة بمعنىً واحد. راجع الفصل الثاني، الحاشية ٥٥.

(٢٩) Cf. D, p. 130/T, p. 275.

(٣٠) Cf. D, p. 131/T, p. 278.

وسوف يرقىٰ الناس تدريجيًا إلىٰ الكمال تحت حكم المدبر الفاضل بما يكون بينهم من تعاون متبادَل[٣١]. والحق أن الدَّوَّاني قد أنجز هنا تمازجًا متناغمًا بين الفلسفة والموروث الديني (tradition) علىٰ نحوٍ لا يمكن أن يرد عليه اعتراض معترض، في حين أن الطوسي لم يُبعد كثيرًا.

ولْنَعُدِ الآن إلىٰ «**الأركان الخمسة للمدينة الفاضلة**»: فالصنف الأول، الذي يسميهم الدَّوَّاني «**الأفاضل**»، هم الذين يُناط بهم تدبير المدينة، وهم الطبقة الأولىٰ من الناس الذي حققوا الحكمة النظرية والعملية، فتحصَّلت لديهم بذلك معرفةٌ صحيحة بحقائق الموجودات. ورجال الصنف الثاني هم «**ذوو الألسنة**»، الذين يوصِّلون الجمهور إلىٰ مراتب الكمال الإضافية باستعمال الدلائل الجدلية والخطابية والشعرية، وهم المشتغلون بالكلام والفقه والبلاغة والشعر. ويلي هؤلاء أولئك الذي يحفظون قوانين العدالة بين أهل المدينة، وهم الذين مَهَروا في فنون الحساب، والمساحة، والهندسة، والطب، والنجوم، [ويُسَمَّوْن «**المقدِّرين**»]. ويأتي مِن بعدهم «**المجاهدون**»، وهم نُظَراء الحَفَظَة عند أفلاطون، وهم الذين يدافعون عن المدينة ضد أعدائها. وآخر الأصناف أولئك الذين يتولَّوْن ترتيب الأرزاق والأقوات [لهذه الأصناف]، وقد أطلق عليهم الدَّوَّاني «**أرباب الأموال**»، وفي هذا دلالة علىٰ أن تجارتهم مُربحة[٣٢]. وقد سلك مسلك أفلاطون في تعيين وظيفة واحدة لكل شخص تحقيقًا للعدالة.

---

(٣١) راجع: D, p. I32/T, p. 279 في العموم، وليست موافقة حرفية. وهذا مذهب ابن رشد أيضًا.

(٣٢) راجع: D, p. 133/T, p. 281، ولعل الطبقات المذكورة تمثل مزيجًا من أولئك الذين يخدمون الحاكم [رجل الدولة] في «السياسي» (c٢٨٧ - e٢٩٠)، والطبقات الثلاث في «الجمهورية»، مع تكييفهم علىٰ وفق الإسلام. ومن الواضح أن الطبقة الأولىٰ تقابل الملك الفيلسوف عند أفلاطون، في حين أن الثانية تبدو مأخوذة عن ابن رشد فيما يتعلق بالعلماء والفقهاء، وعن التدبير [الحكم] الإسلامي وكذلك عن الفقهاء، الذين يؤكدون -كما نعلم- أهمية اتصال العلماء بالحكم، ثم عن أفلاطون في «السياسي» (b٢٩٠) [؟]. وفي الحق أن إدراج الخطباء والشعراء غريب إذا اعتبرنا القيود التي وضعها أفلاطون، والتي كررها -فيما يتعلق بالشعراء- بريسون ومسكويه وابن رشد، ولكن دورهم بوصفهم معلمين للجمهور مهمٌّ شريطة أن نأخذ في الحسبان ما قاله أفلاطون من جهة، وما قاله ابن رشد من جهة أخرىٰ، فيما يتعلق باستعمالهم للبراهين.

وعلىٰ نقيض الأركان [الخمسة]، التي ينتفع المجتمع بأعمال أهلها، يذكر الدَّوَّاني «النوابت» الذين عرفناهم عند الفارابي وابن باجَّه. وقد كان من الطبيعي -بعد أن اعتمد الطوسي في القسم الثالث من كتابه اعتمادًا كبيرًا علىٰ الفارابي- أن يذهب مذهبه في الحط من شأن هؤلاء «المؤذين». وكذلك فعل الدَّوَّاني. فما كتباه [في هذا الشأن] يحذو حذو التصنيف الذي أورده الفارابي في «**السياسة المدنية**»[٣٣].

والمدن الثلاث غير الكاملة هي «المدينة الجاهلة»، وفيها يكون زمام الاجتماع المدني بيد القوة الغضبية أو الشهوية، دون القوة العقلية (أي الإنسانية الحقة). و«المدينة الفاسقة»، وفيها تخدم القوة العقلية القوتين الأخريين. و«المدينة الضالة» التي هي ثمرة اجتماع من فيها علىٰ الآراء الخاطئة. وقد أولىٰ الدَّوَّاني عنايته لهذه المدن التي خلع عليها الفارابي أسماء ذات طابع إسلامي[٣٤]، علىٰ الرغم من أنه نحا في تعريفها نحو اصطلاح أفلاطون، وكذلك صنع ابن رشد في شرحه علىٰ «**الجمهورية**». وجدير بالذكر أن الطوسي كان أكثر وضوحًا، فجعل يناقش جميع الاختلافات التي عرفناها من قبل عند الفارابي.

وقد ذهب هو والدَّوَّاني -علىٰ طريقة أفلاطون- إلىٰ القول بالتماثل بين المدينة والفرد: فإذا كان في المدن فاضل وغير فاضل، ففي أصحاب السلطان كذلك فضائل ورذائل تجعل تدبيرهم كاملا أو غير كامل. وكذلك طُبقت المعايير الأفلاطونية علىٰ البيئة الإسلامية، ولكن بعد تكييفها تكييفًا تامًّا علىٰ وفق الخصال اللازمة للخليفة أو الإمام، كما وردت في السياسة الشرعية. فالرئيس الفاضل مماثل للمدينة الفاضلة، وحكمه الفاضل يسمىٰ «الإمامة» التي جرىٰ تعريفُها علىٰ هيئتها في أطروحات الفقهاء. وقد أشار الدَّوَّاني غيرَ مرةٍ إلىٰ هذا الرئيس الفاضل بقوله: «**خليفة الله، وظل الله، الذي يتأسىٰ بالشارع بغيةَ أن يبلغ بتدبيره رتبة**

---

(٣٣) راجع «السياسة»، ص٧٤ وما بعدها. وكلام الطوسي والدَّوَّني أخصر من كلام مرجعهما.

(٣٤) راجع: D, p. 130/T, p. 296. ولم يدمج الدَّوَّاني سوىٰ مختصر الطوسي في كتابه، وذلك قبل أن يأخذ في دراسته للمدينة الفاضلة. وانظر الفصل السادس أيضًا، ص١٣٤ وما بعدها، و***ACR*** ص٢٨٩ وما بعدها، وص٢٩٦ وما بعدها.

الكمال»[٣٥]. ومن العجيب أن الدَّوَّاني اقتصر علىٰ هذه العمومات القليلة، خلافًا للطوسي الذي يميز أربعة أحوال لهذه «الرئاسة العظمىٰ»: أولها تتمثل في النبي محمد ﷺ، الملِك «**علىٰ الإطلاق**»، الذي يمتاز باجتماع أربع خصال فيه: الحكمة، والتعقل التام، وتوقد الذهن (liberality)[٣٦]، وقوة الجهاد. وهذه هي «رئاسة الحكمة»، ولكن اللافت للنظر أن خصلة واحدة منها هي التي تعد إسلامية، وأنه لا سبيل -إذا أغضينا الطرْفَ عن الخصلة الأولىٰ- إلىٰ التسوية بين أيٍّ من هذه الخصال وبين شيء من الفضائل الأربع الرئيسية عند أفلاطون إلا بعد ضرب من التكييف السابق لها علىٰ وفق الأوضاع الإسلامية. وقد مضىٰ الطوسي بعد ذلك في الحديث عما يبدو أنه نظير الأرستقراطية عند أفلاطون، وذلك في الحالة التي يعز فيها اجتماع الفضائل الأربع في رجل فرد، فتفترق في أربعة رجال، [«**يقومون بمشاركة بعضهم البعض**»]، كـ «**نفس واحدة**»، [«**في تدبير المدينة**»]، وتسمىٰ رئاستهم «**رئاسة الأفاضل**». وما من شكٍّ في أن الطوسي إنما كان يَلُوحُ أمام ناظريْه حكمُ الخلفاء الأربعة الأُوَل [الراشدين]، وأنه كان يراه -كما هو في المعتقد الإسلامي المحافظ- حكمًا واحدًا يُجسِّد الخلافة الحقيقية الخالصة. ومن العجيب أن نزعته المحافظة قد أفضت به إلىٰ إغفال الحقيقة القائلة بأنه لما كان هؤلاء الخلفاء الأربعة قد تعاقبوا علىٰ الحكم، وكان كل واحد منهم إنما يتحلىٰ بخصلة واحدة فقط من الخصال الضرورية [للرئيس الفاضل]، فإن الطابع الفاضل لرئاستهم لا يمكن التسليم بصحته علىٰ حقيقة معناه عند أفلاطون الذي كان يرىٰ -ووافقه الفارابي- أن النبلاء يتشاركون الحكم في الوقت نفسه[٣٧]. وتتميز

---

(٣٥) Cf. D, p. 134/T, p. 282 (without the titles, however).

(٣٦) [هذه هي اللفظة التي استعملها روزنتال، وقد ترجمناها علىٰ ما وجدناها، مع أن الخصلة الثالثة المقابلة لها في كلام الطوسي هي «**جودة الإقناع والتخيل**»، وتأويلها بـ «توقد الذهن» ممكن، ولكنه بعيد، وقد كان في غيرها من الألفاظ الإنجليزية مندوحة عنها، لولا أن الرجل ذو غرائب. (**المترجمان**)].

(٣٧) [هذا الكلام من أعجب ما يكون وأغربه! فإن الطوسي لم يصرح بذكر الخلفاء الأربعة، وما ينبغي له، كيف وهو شيعي اثنا عشري؟! بل إنه نص علىٰ أن هؤلاء الرجال الأربعة الذين تفرقت فيهم الفضائل إنما يتشاركون الحكم «كنفس واحدة»، ومعنىٰ هذا أنهم يحكمون في الوقت نفسه، وليس في أوقات =

الرئاسة الثالثة عند الطوسي بغياب هؤلاء الأشخاص المؤهلين، وحينئذ يتولىٰ الحكمَ الرئيس الحاضر الذي يكون عارفًا بسنن الرؤساء الماضين، وتسمىٰ رئاسته «**رئاسة السنة**». فنحن هنا بإزاء «**مَلِك السُّنة**» الذي ذكره الفارابي في «**الفصول**». فإن لم تجتمع هذه الأوصاف في شخص واحد، وكانت في أشخاص متفرقين، فإنهم يتشاركون في تدبير المدينة، وتسمىٰ رئاستهم «**رئاسة أصحاب السنة**»[٣٨]. ومن الممكن تطبيق هذه الرئاسة -تاريخيًا- علىٰ العصر الذي تلا سقوطَ الخلافة العباسية، لولا أن الطوسي كان شيعيًّا، فلعله كان يعني عصره، شريطة أن يكون قد صنَّف كتابه «**اخلاق ناصري**» قبل سنة ١٢٥٨، فإن كان صنفه بعد هذا التاريخ، فليس من العسير أن نقف في هذا النظام الرابع [من أنظمة الحكم] علىٰ صورةٍ لما كان في عصره.

ويسمي الدَّوَّاني السياسة الناقصة بالتغلب، حيث يسعىٰ السيد إلىٰ استعباد الخلق، وتخريب الأرض[٣٩]. ولعل في ذلك إشارةً إلىٰ عصره، وذلك إذْ يقول: إن مثل هذا الظلم لا يمكن أن يدوم، وأن الظالمين سوف يُسألون دنيا وآخرة. ويتبين من مقابلته بين الحكم الفاضل، المتمثل في الإمامة، وحكومة التغلب، التي كانت في عصره، أن عنايته مصروفة بالكلية إلىٰ الدولة الإسلامية، وبخاصة فيما يتعلق بحكم الشريعة. وقد أكد الحاجة إلىٰ الوحدة بإشاعة العدل، وإلا عَجَزَ الحاكم العادل عن تدبير [الدولة]، وحيل بين رعيته وبين تحقيق الازدهار.

وعلىٰ غرار [تكافؤ] العناصر الأربعة في المزاج الحسي تتكافأ أربعة أصناف [من الناس] لتحقيق المساواة في البنية المدنية، «المزاج المدني» (political temperament): وأول هذه الأصناف أرباب العلم من المتكلمين، والفقهاء، والقضاة، والكتَّاب، والحَسَبة، والمهندسين، والمنجمين، والأطباء، والشعراء الذين يكون قِوامُ الدين والدنيا بوجودهم. ويليهم المجاهدون وأهل الحراسة. ومن

= متعاقبة. وأعجب من هذا أن المؤلف تعلق بتشيع الطوسي في فرضية أخرىٰ، ذكرها بعد بضعة أسطر. (المترجمان)].

(٣٨) Cf. T, pp. 282 f.

(٣٩) Cf. D, p. 135.

اجتماع القلم والسيف تحصل السعادة للمجموع. وثالث الأصناف [أهل المعاملة]، كالتجار، وأصحاب الصناعات، والحِرْفيين الذي يفون بحاجات جميع الناس. وآخر هذه الأصناف أهل المزارعة، الذين يرتبون أقوات جميع الجماعات. ولا سبيل إلىٰ استقامة الحياة المدنية إلا بالاعتدال فيما يكون من تعاون متبَادل بين هذه الأربعة الأصناف.

وبعد ذلك شرع الدَّواني في تصنيف آخر، فقسم الناس إلىٰ خمسة أصناف، نظرًا لأن حفظ الاعتدال في [الاجتماع المدني] مبناه علىٰ [نظر] الحاكم [في أحوال أهل المدينة]، وعلىٰ ما يصدر عن هؤلاء من أفعال: فمن الناس خيِّرٌ بالطبع، ويكون خيره متعديًا، ومنهم من يكون خيِّرًا بالطبع، ولا يتعدىٰ خيره إلىٰ غيره، ومنهم من لا يكون مطبوعًا علىٰ شر ولا علىٰ خير، ومنهم الشرير الذي لا يتعدىٰ شره إلىٰ غيره، وآخرهم الشرير بالطبع، الذي يكون شره متعديًا. فالأولون هم علماء الشريعة، وعرفاء الحقيقة، وهم الذين يجب أن يكونوا أقرب الأفراد إلىٰ الملِك، وأن يكون لهم السلطان علىٰ سائر الأصناف، كما ذهب إلىٰ ذلك الفلاسفة(٤٠). ومما يجدر ذكره أن الطوسي لم يُسمِّ أهل هذا الصنف، وأن الدَّوَّاني أدرج الصوفية مع العلماء سواءً بسواء، وأنه كان ينقل عن الفلاسفة. والذي يبدو لنا أن الفقهاء حِراصٌ -في العادة- علىٰ الصلة الوثيقة بين العلماء والسلطة. ويلاحظ أن الطبقتين الأوليين في التصنيفين واحدة. و«العلم» محمول -في المقطع الأول- علىٰ معناه في الاصطلاح الإسلامي، دون الأفلاطوني. ولكن ليس هناك شكٌّ في أن الأصناف الأربعة مطابقة للطبقات الثلاث عند أفلاطون: الطبقة الثانية فهي هي عنده وعند الدَّوَّاني، في حين أن الثالثة انشعبت عند هذا الأخير شعبتين. وإذا ما قارنا المجموعتين [التصنيفين] بـ «**الجمهورية**»، بدا اقتراب الدَّوَّاني من الإسلام واضحًا. غير أنه لم يكن موفقًا دائمًا

---

(٤٠) راجع: D, pp. 138ff./T, p. 304. والطوسي أقل وضوحًا وأقل جنوحًا إلىٰ «الطابع الإسلامي». وقد نزلت «الأصناف» الخمسة هنا إلىٰ أربعة «عناصر» مدنية، فلا ذكر للأهلية الفلسفية إلا ما ورد في النص من أن عرفاء الحقيقة، والأولياء، والفلاسفة ليسوا إلا طوائف مختلفة من الرجال لديهم معرفة صحيحة بالحقيقة، يتخذونها سبيلا إلىٰ معرفة الله. وتشبه الطوائف الأربعة «الخدَم» في «السياسي»، ولكن في ثوب إسلامي.

في التوفيق بين الفلسفة والدين، كما يتراءىٰ ذلك في وصفه للفريق الأول من التصنيف الأخير: الرؤساء في المدينة الفاضلة. ففي هذا المقطع لا يمكن القول بالمساواة بين «الفيلسوف» و«الولي» إلا إذا افترضنا أن الأولياء هم المقصودون بـ «عرفاء الحقيقة».

فهذا المثال يبين كيف كان من العسير -حتىٰ علىٰ الدَّوَّاني في نهاية القرن الخامس عشر [/التاسع]- التوفيقُ بين مفهومين مختلفين صادرين عن حضارتين مختلفتين، وهذه مسألة ذات أهمية كبرىٰ في نظري. وقد طال الأمد علىٰ الفلسفة -بوصفها قوة فكرية- في عصر الدَّوَّاني الذي تقاصر جدًّا عن شيخه الطوسي، الذي ظل فيلسوفًا ذا مكانة كبيرة (كما يدل علىٰ ذلك شرحه لكتاب «**الإشارات والتنبيهات**» لابن سينا). وليس يخفىٰ أن الدَّوَّاني قد اعتمد اعتمادًا كبيرًا في كتابه علىٰ الفلسفة وعلىٰ الفلاسفة المسلمين، إلىٰ جانب تراث الإسلام وكتب «**مرايا الأمراء**»، وقد اتخذ من ذلك وسيلة لبيان الوفاق الأساسي بين الحكمة العملية والشريعة، وبخاصة في مجالي الأخلاق والعلم المدني. علىٰ أن الدمج الذي حققه لم يكن مكتملا، ولا يمكن -نظرًا لطبيعة المشكلة- أن يكون كذلك.

وقد بقي الآن أن نوضح استعماله للمادة الموجودة في كتب «**المرايا**». فمن ذلك أنه لا بد للرئيس من تثمير ما لديه من أموال وأعراض، ومن إظهار اللطف والرحمة لرعيته، وألا يولِّي الطغامَ كبارَ المناصب. وعلىٰ الرغم من أن الدَّوَّاني ذكر هذه الشروط الثلاثة في إبان حديثه عن سلطة «**الحكماء**»(٤١)، فإنها أَلْحَقُ بما يكون من النصائح في كتب «**المرايا**». وفي الحق أنه يشير صراحةً في بقية كلامه إلىٰ الساسانيين، الذين قالوا: إن صرح العدالة لا يُرفع إلا علىٰ عشر قواعد، وهي مكارم الأخلاق التي يتعين عليه أن يأخذ نفسه بها، والتي يمكن مقارنتها بما ورد في أي كتاب من كتب «**مرايا الأمراء**»، علىٰ نحو ما مر بنا في الفصل الثالث. ومن اللازم أن يكون الرئيس راجح العقل، لين الجانب، حريصًا علىٰ رعيته بما يبذله من مراقبة دقيقة لإدارته وللأحكام العادلة. وأصلُ ذلك كله

---

(٤١) انظر D, p. 144. وقد أسلفنا أنه لا يمكن أن نستبعد احتمال كون «حكماء» تومئ -في بعض الأحيان- إلىٰ «الحكمة» في العموم، فلعلها كذلك هنا.

خشية الله والعمل بطاعته. ويتعين علىٰ الرئيس أيضًا أن يجالس أهل الحق، وأن يقبل منهم ما ينصحونه به. ولما كان هو عادلا في نفسه، فإنه يتعين عليه أن يحمل [حرفيًا: يرىٰ] رعاياه علىٰ الإنصاف فيما يكون بينهم من المعاملات، لأنه مسئول عن ذلك في الآخرة(٤٢). وعلىٰ الرعية الأخذ بالعدالة واكتساب الفضائل. والحكمة منبع الشريعة، ولا بد من أن تجري شئون الناس علىٰ مقتضىٰ أحكام هذه الشريعة(٤٣). وينصح الدَّوَّاني الرئيسَ بمعرفة أعدائه، وباصطناع العيون ونَقَلَةِ الأخبار، وكذلك بمحادثة كل أحد، ويحذره من خوض الحرب لا يبتغي بها سوىٰ توسيع ملكه، ولكن يتعين عليه أن تكون في سبيل نصرة الإسلام(٤٤). وعلىٰ الرعية طاعة السلطان وطاعة عماله، وامتثال أوامرهم، ما لم يأمروا بمعصية(٤٥). ويمضي الدَّوَّاني في هذه السبيل، مؤكدًا أهمية مراعاة طائفة من الآداب الصارمة في البلاط السلطاني، علىٰ غرار ما ورد في كتب «**المرايا**»، ومقتفيًا أثر المصدر الذي يستقي منه، دون أن يزيد عليه شيئًا.

وإذا ما تأملنا إلىٰ أي مدىٰ جنح الدَّوَّاني إلىٰ احتذاء المثال الذي تخيره؛ أعني «**اخلاق ناصري**» للطوسي، في البنية والمضمون، فغير بعيد أن نتساءل لِمَ كان الدواني هو من أثَّر في فقهاء السنة بعده، ولم كانت نظريته من وراء استعمال مصطلحات «خليفة» و«إمام» في الإمبراطوريتين العثمانية والمغولية، كما أكد ذلك السيد هاملتون جِب (Hamilton Gibb)(٤٦).

---

(٤٢) Cf. D, pp. 144f./T, p. 308 in general, but not in literal agreement.

(٤٣) Cf. D, p. 145.

(٤٤) Cf. D, pp. 146f./T, PP. 309f.

(٤٥) Cf. D, p. 149/T, p. 314.

(٤٦) مرجع سابق، ص٤٠٥، حاشية ١٦. ويشير السيد هاملتون إلىٰ العقيدة النسفية التي جعلت نهاية الخلافة بعد مضي ثلاثين سنة [من وفاة النبي ﷺ]، حيث تبعتها الإمامة. ويتعلق شرح التفتازاني لهذا المقطع بموضوع بحثي: «وإذا تقرر أن الخلافة ثلاثون سنة، فمن الجائز أن ينتهي زمانها في هذه المدة دون أن ينتهي زمان الإمامة، نظرًا لأن مصطلح «إمام» أعم من مصطلح «خليفة». ولكن مسألة الخلافة أمست أمرًا مشكلا بعد الخلفاء العباسية» (quoted from *A Commentary on the Creed of Islam. Al-Taftazani on the Creed of Najm al-Din al-Nasafi*, by E. E. Elder, N.Y., 1950, p. 146). =

والحق أنه لا رأي لدي في هذا الشأن، وإنما حاولت بسطَ آراء الدَّوَّاني بألفاظه، وفي نسقها الذي أوردها عليه، ثم تحليلَها موصولةً بكلام الطوسي والفلاسفة، وبأطروحات نظرية الخلافة عند فقهاء السنة المتقدمين. ولست أرىٰ أن الدَّوَّانيَّ يخالف قِيدَ شبر عن الرأي الشائع في أن الخلافة الفاضلة قد انتهت بانتهاء عصر الخلفاء الراشدين الأربعة، بل لا يلوح لي أنه قدَّم هذا التمييز الأساسي إلىٰ الفكر [السياسي]، وإلىٰ الأدبيات [السياسية] في العصر التالي. وعندي أن «الخلافة» و«الإمامة» مترادفان، وأنه لم يستعملهما في أي معنىٰ مخالف لما كانا عليه عند الماوردي والغزالي وابن جَماعة وابن تيميَّة. وقد نافح عن الخلافة الخالصة -علىٰ نحو ما صنع هذان الأخيران، ولا سيما ابن تيمية- بوصفها [السياسة] الفاضلة التي تتعلق الآمال باستعادتها -علىٰ الرغم من تطاول الزمان- متىٰ رجع الاحتكام إلىٰ الشريعة والعمل بها، مهما يكن النظام السياسي القائم. ومما يجدر ذكره أن مسألة سيادة الشريعة ووحدة الجماعة، بوصفها أمة الإسلام، كانت الشاغل الذي ملك علىٰ هؤلاء الثلاثة نفوسهم. ولا يتجلىٰ ذلك -بالنظر إلىٰ الدَّوَّاني- في عباراته وما كان يعيده مرارًا [من أفكار] في كتابه «**اخلاق جلالي**» فحسب، ولكن فيما اقتبسه كذلك من كتب أفلاطون، أو من الكتب المنسوبة إليه. ومن الأمور المهمة بيقينٍ أنه -في إبان انتصاره للسلطة العليا للشريعة- لم يرو شيئًا من الأحاديث النبوية، ولا نقل عن المتكلمين والفقهاء، وإنما أجرىٰ الكلام علىٰ لسان أفلاطون. فلا بد أن تُنظَّم الحياة علىٰ وفق أحكام الشرع؛ لأن «**أفلاطون يقول: (احفظ الناموس يحفظك)**»، غير أن الدَّوَّاني أعاد صياغة هذا القول مستبدلا مصطلحَ

= [نقول: لا نعلم من أين أتىٰ إيلدر -وتابَعه المؤلف- بهذا الكلام؟! وهذا نص شرح التفتازاني ممزوجًا بمتن النسفي: « (والخلافة ثلاثون سنة، ثم بعدها ملك وإمارة)؛ لقوله ﷺ: (الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تكون ملكًا عضوضًا). وقد استُشهد علي رضي الله عنه علىٰ رأس ثلاثين سنة من وفاة رسول الله ﷺ، فمعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء، بل كانوا ملوكًا وأمراء. وهذا مشكل، لأن أهل الحل والعقد من الأمة قد كانوا متفقين علىٰ خلافة الخلفاء العباسية، وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز مثلا» التفتازاني، شرح العقائد النسفية، تحقيق علي كمال، بيروت/لبنان: دار إحياء التراث العربي، د.ت.، ص١٤٠. (**المترجمان**)].

«شريعة» بمصطلح «ناموس»[٤٧]. وهنا تتجلىٰ -بعد خمسمائة عام من عصر الفارابي- تلك الرابطة، التي لم تزل بعدُ صحيحة، والتي تصل المفكرين المسلمين بالفلسفة السياسية عند أفلاطون وأرسطو؛ أعني هذا الأساس القانوني المشترك الذي ما فتئتُ أنبه عليه دومًا في هذه الفصول. علىٰ أن الدَّوَّاني لم يكن

---

(٤٧) ليس في وسعي تحديد موضع هذا القول -المنسوب إلىٰ أفلاطون- في كتابه «القوانين»، ولكن «القوانين» c, d، تقترب منه جدًّا، سواء أكانت من كلام أفلاطون، أم من المختصر الهلنستي، أم مدخولة النسبة إليه. والمقطع يلي ذلك الذي تقدم قبل صفحتين، D 145.

ويثير هذا الاقتباس -مع ما تقدم في الصفحات ٢١٥، ٢١٧، وفي الحاشيتين ٢١، ٢٥، وكذلك مع الإشارات الواردة إلىٰ «الفلاسفة» في العموم- معضلة التلقي الإسلامي للأفكار والعبارات الأفلاطونية في أحدث صورها. وينبغي أن نتذكر -مع ذلك- أن معرفة الدَّوَّاني بالفلسفة اليونانية والهلنستية كانت بواسطة، فقد كان ذلك عن طريق الغزالي والطوسي. فمتىٰ ما نقل عن الطوسي أو كيَّف عباراته علىٰ وفق المفاهيم الإسلامية المحافظة، فإن المعضلة تزداد تعقيدًا، لأن العمل الفلسفي الذي قام به الطوسي ضخم، وقد بناه -فيما يتبين لي- علىٰ دراسة مباشرة، ولذلك لا بد من إعداد دراسة تفصيلية له، وبخاصة في سياق التراث الأفلاطوني. وعلىٰ الرغم من أن المصاعب خطيرة وكثيرة، فإن أهمها غياب المصادر الهلنستية في أصلها اليوناني وفي ترجماتها العربية، ولا سبيل إلىٰ تجاوز هذه المصاعب -بصورة جوهرية- إلا بتعاون وثيق بين المتخصصين في الفلسفة اليونانية والهلنستية والمستعربين والعالمين بالفلسفة الإسلامية. وتتمثل العقبة الرئيسة في اصطلاحات الفلاسفة وفيمن عمم فكرهم، كالدَّوَّاني، ثم في الاتساق في استعمال هذه المصطلحات بعد ترسيخها. ومن الواجب أن نجمع -إلىٰ جانب كلام الفلاسفة أنفسهم- الاقتباسات الواردة في أعمال المؤرخين، كالبِيرُوني وأبي الفداء، وأن نتوفر علىٰ دراستها دراسة منهجية. ومما يتيح مادة [علمية] ومعونة كبيرة [في هذا الصدد] النشرات الحديثة المحققة، كنشرات ابن رشد لـ م. بويج (M. Bouyges)، وللمشتركين في *"Corpus Averrois"* الصادرة عن (Medieval Academy of America)، وكذلك في *"Plato Arabus"* في *"Corpus Platonicum Medii Aevi"* عن (Warburg Institute). وسوف تمكننا الاصطلاحات والبراهين الفلسفية من فصل المقولات الأفلاطونية عما تلاها من مقولات هلنستية إلىٰ مدىٰ غير مستيقن حتىٰ الآن، وكذلك من تحديد التراث الأفلاطوني علىٰ نحو أدق وأكمل. ففي النطاق الضيق للفكر السياسي يمدنا المؤلفون الذين ندرس آثارهم -في هذا الموجز- بدليل موثوق عن «الجمهورية» و«القوانين». ولكن يبقىٰ السؤال قائمًا عن تمييز تراث أفلاطون الخالص من تنقيحات الأفلاطونية الجديدة. وليس من شكٍّ في أن التحقق من ذلك في الاقتباسات المباشرة [النصية] أيسرُ بكثير منه فيما نُقل بالمعنىٰ وفي الأقوال المنسوبة إلىٰ أفلاطون. وفي كتاب الدَّوَّاني عدةُ أمثلة لهذا النوع الأخير. ومن الصعب أن نذكر إلىٰ أي مدًىٰ يدخل «السياسي» في الميراث [الأفلاطوني المستوحَىٰ من قبل الفلاسفة المسلمين]، كما أنه من غير المستطاع -الآن- القطعُ بما إذا كانت هذه الأطروحة المهمة قد عُرفت بتمامها (في مختصر جالينوس)، أم من خلال اقتباسات -متفاوتة في دقتها- ومن أصل أفلاطوني أو أصل متأخر ذي صبغة خاصة (راجع -في هذه المسألة- الحاشيتين ٣٢، ٣٨).

فيلسوفًا كسائر الفلاسفة من الكندي إلىٰ ابن رشد، بل إنه لم يشبه الطوسي، وهو أستاذه والمثال الذي يحتذيه، فلا نكاد نجد في كلامه ما كان لديهم من حماسة متقدة للحقيقة، وعقلية متسائلة، وشغف واستقصاء فكريين، ولكنه كان -مع هذا- وارثًا للفكر الإسلامي، عليمًا بالتراث الأفلاطوني: الناموس الكامل الذي هو هبة الحكمة الإلهية، فتلقىٰ هذا التراث بالقبول ثم نقله -غير متقيد بالدليل البرهاني لدىٰ الفيلسوف- إلىٰ جيل كان حريًّا أن ينفر من الفلاسفة، وألا يقبل تراثهم إلا علىٰ هذه الصورة الواضحة، المَرْضية، المتسقة التي قدمه الدَّوَّاني عليها: فقد نَزَل بإشكالية النقل والعقل، أو الشريعة الإلهية والناموس البشري إلىٰ مراتب قريبة مواتية، وذلك بإغفاله ذكر المصاعب المتوارَثة، وبتيسيره القضايا، بل بإفراطه في تيسيرها، وإن كان قد حافظ علىٰ اللباب في تسويته بين الجمهورية المثالية والخلافة المثالية بانصرافه كليًّا إلىٰ شريعة النبي ﷺ. وقد كان، كابن تيميَّة، معنيًّا -علىٰ نحو رئيس- بالسياسة الشرعية، وهي دستور الشريعة الإلهية الكاملة. وكان إذا أراد وصفها وإطراءها، من حيث كونُها الدليلَ الحقَّ المفضي إلىٰ السعادة والكمال، يستشهد بالقرآن، وبالحديث، وبكلام الصالحين، وبأقوال الساسة، وبالمأثور عن أفلاطون وأرسطو، حتىٰ استحال هذان المفكران السياسيان اليونانيان -بين يديه وعلىٰ لسانه- مسلميْن. ولا بد أنه في هذا التكييف والأقلمة [الكلامهما علىٰ وفق الإسلام] كان يعبر عن روح عصره، وإلا لم يكن له أن يؤثر هذا التأثير الذي نُسب إليه. وإذا كان قد جاوز في أثره ما كان من أثر للفقهاء المتقدمين، وللفلاسفة كالطوسي، فإن مردَّ ذلك إلىٰ المُناخ الروحي، وإلىٰ الظروف السياسية والاجتماعية في عصره، وكذلك إلىٰ أسلوبه الماتع، وليس هذا أهون الأسباب.

ملحق
بعض الآراء التركية في العلم المدني[1]

لعل الدارس الغربي -وقد رأىٰ هذا الكتاب مقصورًا علىٰ دراسة الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطىٰ- يظن أن كتاب الدَّوَّانيِّ -الذي ناقشناه في الفصل العاشر- هو خاتمةَ المطاف. ومهما اعتمدنا الرأيَ القائل بأن الثقافات والحضارات لا تفتأ تتهاوىٰ حتىٰ يدركها الموت -في ظاهر الأمر- بوصفها قوة روحية متماسكة ومتميزة، فإننا نعلم أنها تبقىٰ وتظل فعَّالة خلاقة بمقادير متفاوتة. ولما كان هذا البقاء ذا تأثير حقيقي، فليس ثمة شكٌّ في أن الإسلام -بوصفه

(١) نَعرض في هذا الملحق بعضَ الأمثلة للفكر السياسي الإسلامي السني في القرن السابع عشر الميلادي. وتشترك الكتب الثلاثة التي أتوفر علىٰ دراستها، والتي لم تُتَح لي إلا مترجمةً فحسب، في أنها ثمرةُ الأزمة الحادة التي مرت بها الدولة العثمانية، ولذلك غَلَبَ عليها جميعًا القصدُ إلىٰ تحقيق غاية عملية. وهي تُباين بهذا المؤلفين والمؤلَّفات التي تشكل موضوع هذا الكتاب: فهي لا تتعلق بنظرية الحكم في معناها الصارم، كما في قسمه الأول، ولا تتواشج مع الميراث الأفلاطوني، كما في قسمه الثاني. ولكن النصح الذي تُسديه إلىٰ السلطان يستند إلىٰ تصور محدد للدولة الإسلامية، مستمَدٌّ من الفقه الإسلامي، ومتمركزٍ فيه. وما فيها من إصلاحات عملية مقترحة وثيقةُ الصلة بروح هذا الفقه، وكذلك بنصوصه بمقدارٍ كبير. وقد كان مؤلفو المذكرتين، وكذلك حاجِّي خليفة -الذي ساق نصحه في صورة أطروحة نظرية- علىٰ علم دقيق بما ينبغي أن تكون عليه حكومة الدولة الإسلامية. فأما المذكرتان، فأكدتا أهمية العودة إلىٰ حكم العثمانيين الأوائل، أي إنهما اعترفت ضمنيًّا بالطبيعة المزدوجة للقانون العثماني: الشريعة، وقانون الحاكم. وأما حاجي خليفة، فكان نسيجَ وَحْدِه، مع أنه كتب أطروحته بأثرٍ من الأزمة نفسها، وقدَّم -عمليًّا- النصيحة نفسها بُغْيَةَ حلِّ هذه الأزمة، واستعادةِ قوة الإمبراطورية العثمانية واستقرارِها. ومردُّ هذا الاختلاف إلىٰ البنية الفوقية النظرية، وإلىٰ الإطار والشكل الذي قدم فيه آراءه. والحق أن هذه الخصيصة لديه قد أوجدت صلة واضحة بين كتابه «دستور العمل» وما في كتابنا هذا -بقسميه- من مؤلفين ومؤلَّفات، فهو يمتح من مَعينِ تراثٍ فكريٍّ وأدبيٍّ يُسوِّغ إدراجه في دراستنا.

منهجَ حياة، وبوصفه حضارةً دينيةً كذلك- لا يمكن أن ينحصر في حدودٍ زمانية صارمة يطويها هذان المصطلحان: التاريخ «الوسيط» والتاريخ «الحديث» (وقد أمست التفرقة بين الاثنين قبضَ الريح في كل مكان). فالحق أن المعتقدات والسلوكيات الأساسية في الإسلام لم تنزع عنها قطُّ إهابَ العصور الوسطىٰ، وهؤلاء الذين يسمون أنفسهم اليوم «مسلمين» لا تَسلم لهم دعواهم إلا إذا دانوا بهذه العقائد الأساسية وعملوا بمقتضاها.

وعلىٰ هذا، لا يختلف عام ١٥٠٠هـ عن أي عام آخر في الإسلام، فليس هناك خطوط فاصلة، ولا حدود مائزة. ولذلك لم يكن الصراع الروحي الذي شبت ناره في الإسلام، في العصر الحديث، صراعًا بين مؤمنين وملاحدة، ولكن بين متمسكين بالشريعة جامدين علىٰ صورتها التي صُوِّرت عليها في العصور الوسطىٰ -وهي ثابتة منذ ذلك الحين لا تتغير- وبين أولئك الذي ينزِعون إلىٰ الإصلاح والتحديث. علىٰ أن مناقشة الحداثية (modernisme) أمر خارجٌ عن نطاق هذا الكتاب؛ لأنها أوسع من مسألة إحياء الخلافة، وتعديل النظرية الكلاسيكية في شأنها. وعلىٰ الرغم من تباين آراء [المسلمين] المحدَثين في قضية الخلافة، فإنه لا يحول دون دراستها. ومما يجدر ذكره أن المشكلة الحقيقية إنما تثور بين بُلدان ترغب في اتخاذ الشريعة قانونًا للدولة، كباكستان، وأخرىٰ تطمع في إنشاء دولة وطنية حديثة، كالعراق، ترتكز علىٰ قانون «سياسي»، علىٰ غرار القانون الغربي. من أجل ذلك تخرج هذه المسألة عن نطاق هذا الكتاب، إذ يتعين درسها منفصلةً، مستقلة تمامًا عن قضية الإيمان والشعائر التي يشترك فيها المسلمون - وإنْ من حيث المبدأ- مع اليهود والنصارىٰ. وفي الحق أن معاناتنا الروحية الحالية تعم العالم أجمع، ولكن الخلفيات التاريخية والظروف الاجتماعية والاقتصادية المتباينة تثير أمام الديانات العالمية مزيدًا من المشكلات التي تختلف اختلافًا كبيرًا في الشرق والغرب. ولا شك أن اختلاف المشكلات يستوجب اختلافًا في الحلول، وقد جرت العادة بأن تكون هناك عدة حلول، وليس حلا واحدًا.

علىٰ أن الأمر مختلف فيما يتعلق بالإمبراطورية العثمانية، فقد تأسست علىٰ القوة العسكرية، وحافظ عليها جيش محترف كان واسع التأثير في السياسة،

فغدت قلبَ الإسلام السني وذِروةَ سنامه في الوقت نفسه. ولما سقطت الخلافة العباسية في سنة ١٢٥٨، انتقل بعض أفراد الأسرة [الحاكمة] للمُقام بالقاهرة إلىٰ أن حُمِل آخر الخلفاء «الصوريين» إلىٰ القسطنطينية في سنة ١٥١٩، فغَصَبه العثمانيون لقب الخليفة، واحتجنوه لأنفسهم حتىٰ سقطت الخلافة علىٰ يدي كمال أتاتورك. وقد أدىٰ العثمانيون دور المدافعين عن الإسلام، وحراس الشريعة، معتمدين -ثقافيًّا- علىٰ ما أبدعه العرب والفرس، ومَدِينينَ -سياسيًّا- للمبادئ والممارسات المغولية. والحق أنه كلما تذكرنا كيف وصف ابن خلدون المُلْكَ بأنه نظام سياسي [دستور] يمزج الشريعة بمراسيم «الملِك»، لم يأخذْنا العَجَبُ من أن نجد مثل هذا لدىٰ الخلافة العثمانية: فالتشريع العثماني مزيج من الشريعة والقانون؛ أي إن الشريعة الإسلامية أُكملت بـ «القوانين» (canons)، أو بالمراسيم السياسية والإدارية التي يُصدرها السلطان، وكلاهما يتغيا خدمة الدين والدولة. وقد كانت الشريعة هي الأساس، غير أن بعض تصانيف القرن السابع عشر أكدت ضرورة إعادة القانون القديم إلىٰ مكانه الصحيح، ودعت إلىٰ التمسك به. وهناك ثلاثة من هذه التصانيف تتصل بموضوعنا، حيث كان الداعي إلىٰ تأليفها تلك الحالة السيئة التي آلت إليها المالية العامة، فرام مؤلفوها تشخيص أسباب هذه الحالة، واقتراح الأدوية الناجعة لعلاج هذا الداء. وتشترك هذه الكتب أيضًا في اهتمامها الشديد بالدين وبالدولة، فهي مهمة في هذا الباب. علىٰ أنني لا يسعني إلا أن أتحدث عن نزعتها العامة، وأن أبين موقفها النظري من الشأن السياسي، عازفًا عن التوسع في الكلام عن تحليلها المفصَّل لمسائل الإدارة والتنظيم، وعما انتهت إليه من نصائح ووصايا، فليس من المفيد بحالٍ أن نناقش الإجراءات العملية دون أن نُلمَّ بخلفية الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية في الإمبراطورية العثمانية، في زمانٍ بلغت فيه أوج قوتها وتأثيرها.

وهذه عناوين الكتب الثلاثة في ترتيبها التاريخي، تَبَعًا لما ذكره و. ف. أ بِيرْنَوَر (W. F. A. Behrnauer)[٢]: **«مذكرة عن تدهور الدولة العثمانية»** لقوجا بيك، في

---

(٢) يعتمد الوصف الآتي علىٰ الترجمات الألمانية التي أعدها و. ف. أ. بِيرْنَوَرْ بين سنتي ١٨٥٧ و١٨٦٤، ونشرت في *ZDMG*، علىٰ هذا الترتيب: =

سنة ١٦٣٠، و«**نصيحت نامه**» لمؤلف مجهول، في سنة ١٦٤٠، ويبدو أنه كان جوابًا لسؤال من السلطان عن أحوال الدولة، والكتاب المهم الموسوم بـ «**دستور العمل**» للمؤرخ الشهير، صاحب التراجم، حاجي خليفة. ولهذا الكتاب قيمة خاصة لما يتميز به من بنية فوقية شبه فلسفية، تصل الأسباب بينه وبين الدَّوَّاني وابن خلدون.

وقد أكد قوجا بيك الحاجة إلىٰ الشريعة بوصفها قاعدةَ وجود الإمبراطورية والدين وبقائهما، فالعملُ بها شرطٌ لازمٌ لاستقامة أمر كليهما، وقد نَصَحَ السلطان بمشاورة العلماء لما لديهم من معرفة بالفقه، ومن اطلاع جيد علىٰ وضع [الدولة]، وأشار عليه كذلك -في أثناء مقطع تاريخي عن أسلافه من السلاطين، الذين كانوا جميعًا حكامًا صالحين في خدمة الدين والدولة- بأن يكِل المسئولية الفعلية للإدارة [للحكم] إلىٰ الوزير وحده، لأن ذلك أجدرُ أن يكفل الأمن

= (١) "Hâgî Chalfa's Dustûru'l-'amal. Ein Beitrag zur osmanischen Finanzgeschichte"، ١١ (١٨٥٧)، ص١١١-٣٢، ٣٣٠.

(٢) "Kogabeg's Abhandlung über den Verfall des osmanischen Staatsgebäudes seit Sultan Suleiman dem Grossen"، ١٥ (١٨٦١)، ص٢٧٢-٣٣٢.

(٣) "Das Nasîhatnâme. Dritter Beitrag zur osmanischen Finanzgeschichte"، ١٨ (١٨٦٤)، ص٦٩٩-٧٤٠. ويصف ف. بابينجر (F. Babinger) قوجا بيك بأنه «مؤرخ انهيار الإمبراطورية العثمانية» في مقالته في *EI*، وكذلك بأنه «مونتسكيو العثمانيين». توفي قوجا بيك -الذي عَمِل في خدمة عدة سلاطين من أحمد الأول إلىٰ مراد الرابع- في أثناء حكم محمد الرابع. وقد قدَّم تحليله الجريء لأسباب انهيار القوة العثمانية ومقترحاته [لمداواة هذا الأمر] في كتابه الذي نتوفر علىٰ دراسته، وعرضه علىٰ مراد الرابع، الذي كان يحظىٰ بثقته الكاملة، ويخلص له النصيحة.

وانظر في حاجي خليفة مقالة ج. هـ. مورتمان (J. H. Mordtmann) في *EI*. ولد مصطفىٰ بن عبد الله، حاجي خليفة، في سنة ١٦٠٨، وكان -كأبيه- جنديًا في أفضل مراحل حياته القصيرة التي انتهت في سنة ١٦٥٧. وقد شغل -أول الأمر- وظيفة صغيرة (كاتبًا في إدارة الجيش)، ثم استقال منها لأنه لم يُرَقَّ، ولكنه اتصل بطبقة أعلىٰ، ودعا نفسه حاجي خليفة. وفي سنة ١٦٤٥ تقاعد عن العمل في مكتب المراقبة (Office of Control)، ونذر وقته كله للدراسة والكتابة. وقد خلَّف عددًا كبيرًا من الدراسات التاريخية، وعُرف خاصة بموسوعته في التراجم وأسماء الكتب، الموسومة بـ «كشف الظنون»، التي ذكر أن إعدادها استغرق عشرين سنة. لقد كان حاجي خليفة نسيج وحده، ذا معرفة كبيرة مبناها علىٰ تعليم واسع عميق. ومما يجدر ذكره أنه أبدىٰ إكباره وتقديره للدَّوَّاني، الذي تأثر به فيما أعتقد.

والازدهار، في حين يُفضي تدخل [غيره] إلىٰ إضعاف السلطة، ويؤدي إلىٰ كارثة. وقد أفرد مبحثين لتوضيح هاتين المسألتين: أن يبين أن الوزير لا بد أن يكون مستقلا، وأن السلطان متىٰ أظهر تفضيل العلماء استعاد للدين وللدولة جلالهما، علىٰ هيئته في عهود السلاطين الأوَل. وعلىٰ هذا كان العلماء حصنَ قوةٍ للأسرة الحاكمة، يرأسهم شيخ الإسلام، بوصفه المفتي الأكبر، ويليه في الرتبة قاضي العسكر في الأناضول، وكانوا كذلك يَتَحرَّوْن حفظ نظام الإمبراطورية وحفظ الإسلام، ويقومون علىٰ شئون الرعية قيامًا حسنًا. وإنما ظهر الفساد عندما بيعت وظائف الدولة لمن يُغلي مهرها، فساءت -تَبَعًا لذلك- سمعةُ العلماء.

وبعد هذا تحدث قوجا بيك عن الجيش، فتوسَّع في الكلام عن أوضاع أولئك الذين يملكون إقطاعيات كبيرة وصغيرة، وأولئك الذين يتقاضوْن رواتب، وتشدَّد في النصح بالتوقف عن دفع [الرواتب]، مع العودة إلىٰ [نظام] المكافأة بالإقطاعيات، فلعل ذلك يُسهم في تحسين نصيب فقراء الرعية الذين تُثقل الضرائب الباهظة كواهلَهم. فصورة المدينة الفاضلة عنده تتضمن جيشًا ليس فيه أجنبي، وخزانة عامرة بالمال، ومعاملة عادلة خيِّرةً لعموم الرعية، وختم حديثه بقوله: «**إن تنظيم شئون [الدولة] وترتيبها يعتمدان علىٰ ما في قلب الباديشاه [السلطان] من نُبْل: فالباديشاهات هم قلب العالم، ومتىٰ صح القلب، صح الجسد أيضًا**». وقد تضمنت نصيحته العملية للسلطان المسائل الآتية: القضاء علىٰ الفساد، وتولية الوظائف من تأهل لها من العلماء، وتحديد عدد الموظفين الحكوميين في بعض الفئات والدرجات، والتقيد بمقياس واضح لمنح الإقطاعيات، كبيرها وصغيرها. وبعبارة أخرىٰ: العودة إلىٰ ما كانت عليه الحال في عهد العثمانيين الأُوَل، حينما كان الناس يتصرفون علىٰ وفق الشريعة الغراء[٣].

(٣) تعتمد ترجمة بِيرْنَوَرْ علىٰ عدة مخطوطات في مكتبات ڤيينا ولينينجراد، وقد حوت حواشي وشروحًا. ولها طبعات حديثة متاحة. علىٰ أنني اقتصرت علىٰ الخطوط العريضة، وصرفت عنايتي إلىٰ المحتوىٰ العام، وإلىٰ ما يتصل بالموضوع الذي ناقشه. وسوف يجد القارئ معلومات كثيرة قيمة عن الجيش وعن المالية العثمانية، وكذلك أرقامًا عن حجم الجيش، وعن رواتب الموظفين.

وقد دعا مؤلف «**نصيحت نامه**» أيضًا إلىٰ تخفيض الضرائب، وقدم مشورته فيما يتعلق بتنظيم الجيش والموظفين الحكوميين، ودفْع رواتبهم. وكان من رأيه أن يشرف السلطان علىٰ دار ضرب النقود، ويقوم بتحسين العملة حتىٰ تستعيد قوتها الشرائية، وإلا اضطُرَّ الجيش والرعية جميعًا إلىٰ مضايق ومصاعب. وترجع أهمية الفصل الخاص بالضرائب إلىٰ أنه يكشف عن حالة غير معهودة. ومما استنكره المؤلف بيع القوائم الضريبية -في مزاد علني- لأعلىٰ مُزايِد، لأن الفقراء هم أشد الناس تضررًا بهذا الأمر، فقد كان يجب أولا علىٰ «المالك» الفائز بالقائمة الضريبية أن يضمن تحصيل المبلغ الفعلي الذي يلزم تحصيله -مع تمييز ضريبة المنازل- والرشوة التي تعين عليه دفعها للحصول علىٰ القائمة المخصصة له، زيادةً علىٰ [ما يرجوه من] الربح. ولذلك أُشير علىٰ السلطان بتعيين مسلمين صالحين في جمع الضرائب، وبتحديد نسبة مئوية معينة لكل منزل .«**إن الرعية هم كنز الباديشاهات، وكلما نعمت بالازدهار وأمنت الاضطهاد، فالخزانة عامرة . . .، ومن الواجب حمايتها من الظلم والقهر**». ومن الواجب كذلك حضُّ المفتي والقضاة علىٰ الإنصاف وفقًا لشريعة الإسلام[(٤)].

وجملة القول أن هذين الكتابين لرجلين من رجال العمل، لم يكن يشغلهما إلا تقديم المشورة للحاكم بشأن الحالة الخطرة الراهنة التي أصابت الشأن العام، طمعًا في إصلاحه. أما «**دستور العمل**» لحاجي خليفة، فعلىٰ الرغم من أن تأليفه كان نتيجة للخطر الداهم أيضًا، وأن مؤلفه قصد به إيجاد نظام جيد للدولة التي عمل بها موظفًا في الإدارة المالية، فإنه بايَنَ الكتابين السابقين تمام المباينة: فثقافة مؤلفه وضعت نصيحته العملية في سياق أوسع من [الحديث] عن الغاية من الدولة، وعن وظيفتها من حيث هي، ولا سيما الدولة الإسلامية التي تمثلها القوة الإسلامية الرئيسية في عصره. والحق أن حاجي خليفة لم يكن مفكرًا مبدعًا، ولا كان لديه جديد يقوله، ولكن كلامه في العلم المدني [السياسة] كان وليد

---

(٤) يحسن بالقارئ الرجوع إلىٰ الكتاب كله، فقد تضمن تقريرًا مهمًّا عن الإدارة المالية والقانونية للدولة التركية.

تفكير جادٍّ، كما أنه يكشف عن معرفة بالميراث الأفلاطوني، وبالتراث الحي للفقهاء والمتكلمين المسلمين. وقد كان يكتب كتابة مؤرخ ذي نزعة فلسفية، ويقدم نصائحه العملية من أجل تحسين النُّظُم المتعلقة بحاجات الإنسان ومطامحه، ولها من وراء ذلك تاريخ طويل. وكان -في صنيعه هذا- علىٰ علم كامل (بفضل قراءته المنهجية للفلاسفة والمؤرخين والمتكلمين والفقهاء) بأن التنظيم والإدارة السياسيين يعتمدان علىٰ الرجال ذوي الشخصية اعتمادَهما علىٰ الرجال ذوي الكفاية. وإنما تتشكَّل شخصية الإنسان بالمعتقدات والآراء والأفكار التي تُعد هي نفسُها ثمرة تصور معين للمصير الإنساني والحكمة الإلهية. وكذلك كان يكتب بوصفه مسلمًا قد وعىٰ تراث أجيال الكُتَّاب المسلمين السابقين. وإذا ما عرضنا «للميراث الأفلاطوني»، وجدناه أكثر شحوبًا عنده منه عند الدوَّاني، فليس ينزل منزلة الإرث الحي الذي يحفظه التوفرُ علىٰ دراسة أفلاطون وأرسطو في كتبهما، أو في كتب المترجمين والشراح والأشياع الهلنستيين من الرواقيين، والأفلاطونيين المحدثين، والفيثاغوريين المحدثين، والغُنوصيين، وإنما هو [لديه] إرث أدبي، تغلغل فيه الفكر الإسلامي، واتخذ صورة مائعة كتلك التي رأيناها عند الدَّوَّاني، فلا تراه يذكر الفلاسفة، ولا حتىٰ أفلاطون وأرسطو. ويخبرنا بِيرْنَوَرْ بأنه قد أشار -في ملاحظة هامشية في مخطوطة لايِبْسِكْ (Leipzig)- إلىٰ مفتتح «مقدمة» ابن خلدون. والحق أن هناك مواضع التقاء بين حاجي خليفة ومؤرخ الحضارة، وبخاصة فيما يتعلق بمفهوم الحضارة ومعناها عند كاتب القرن السابع عشر.

وسوف نعتبر الآن أن كتاب «**دستور العمل**» -في ترجمته الألمانية التي أعدها بِيرْنَوَرْ- علىٰ هيئته التي وضعه عليها مؤلفه.

ولا غرابة في افتتاح الكتاب بحمد الله رب العالمين، الذي يدبر بإرادته شئون الخلق، ثم بالصلاة علىٰ حبيبه محمد ﷺ، الذي يكفل الحُكْم بشريعته تيسير أحوال البلاد، وتجديد التوازن بين قوىٰ الدين الطبيعية (natural forces of religion)(*). ثم

(*) [قد اضطرنا غموض العبارة الإنجليزية في هذا الموضع إلىٰ أن نترجمها ترجمة تقريبية، معولين علىٰ ما نعهده في مقدمات المؤلفين المسلمين، وإن كنا لا نعلم المقصود بـ «قوىٰ الدين الطبيعية». (**المترجمان**)].

بين أن السبب الذي دعاه إلىٰ تصنيف كتابه -جوابًا علىٰ سؤال ورد من السلطان- إنما هو مظاهر الاضطراب والتشعث اللذين بُليت بهما الإمبراطورية العثمانية في شئونها [المالية] وفي قواها. علىٰ أن اللافت للنظر أنه لم ير هذه المظاهر أمرًا يخص الدولة العثمانية، وإنما هي عارض طبيعي يظهر في كل نظام سياسي، **«وينجم عن السيرورة الطبيعية للعالم الذي تدبره يد القدرة الإلهية، وعن طبيعة الحضارة والاجتماع الإنسانيين»**[٥].

وقد درس في مقدمة كتابه، [وعنوانها:] «التوجيه إلىٰ الإجراءات اللازمة لإصلاح الضرر»، «مراحل الدولة». وتعني «دولة» «المجتمع الإنساني (المنظَّم) في الدولة»[٦]. وكان علىٰ يقين -اعتمادًا علىٰ الفلسفة النظرية والعملية- من أن العلاقات الاجتماعية تماثل حياة الفرد، التي تنقسم -في جانبها المادي- إلىٰ ثلاث مراحل: مرحلة النمو، ومرحلة الثبات [التوازن]، ومرحلة التدهور، وكذلك الحال في البنية السياسية [حرفيًّا: الجسد السياسي][٧]. وفي هذا تذكير بالمراحل الخمس التي ذكر ابن خلدون أن الدولة تمر بها في أربعة أجيال. وليس من شك في أن «مرحلة الثبات» تتضمن التقدم إلىٰ مكانة علية لا تزال الدولة تتبوأها حتىٰ تأخذ في الانهيار. وتختلف مُدد هذه المراحل من دولة إلىٰ أخرىٰ.

والسياسي كالطبيب، يعرف الأعراض الخاصة بكل مرحلة، ويستطيع اتخاذ الإجراءات المناسبة[٨]. ومعلوم أن هذا التشبيه يرجع إلىٰ أفلاطون، وقد رأيناه عند الدَّوَّاني تأثرًا بالفلاسفة. ولا شك في أن حاجي خليفة قد راعىٰ هذا المعنىٰ في اختيار عنوان كتابه، وأنه كان يرىٰ نفسه سياسيًّا/ طبيبًا.

والفصل الأول معقود لـ «شئون الرعية»، [وفيه] أن الله جعل مسئولية الرعية في رقاب السلاطين والأمراء. ويقول حاجي خليفة، علىٰ طريقة [كتب] «مرايا

---

(٥) راجع «دستور»، ص١١٦.

(٦) [في الأصل: "*Dawla* is defined as (human society [organized] in the state)". فلم نجد بدًّا من ترجمتها كما هي، علىٰ ما في ذلك من إحالة عقلية. **(المترجمان)**]

(٧) المرجع السابق، ص١١٨. وانظر الفصل الرابع، ص٨٧ وما بعدها.

(٨) المرجع السابق، ص١١٩. وانظر الفصل العاشر، ص٢١٧.

الأمراء»، إنه ليس هناك مُلْك بلا رجال[٩]، ولا رجال بلا موارد مالية[١٠]، ولا موارد مالية بلا رعية.

وليس من شك في أن معرفة حاجي خليفة بجسم الإنسان وأخلاطه ترجع إلىٰ **«القانون»** لابن سينا، ومردُّها -في نهاية الأمر- إلىٰ جالينوس. وقد بدا الرجل مولَعًا -في طول كتابه- بالمقارنة بين الظواهر الاجتماعية وأخلاط الجسم ووظائفه. فإذا كان في الجسم أربعة أخلاط، فإن الاجتماع الإنساني له كذلك أربعة أركان. فالحُكم السياسي بيد السلطان، الذي يمثل النفس العاقلة التي تحكم حياة الفرد، ويساعده كبار الرجالات الذين يماثلون الحواس والقوىٰ الحسية في الإنسان. أما الأركان الأربعة، فهم «العلماء»، و«العسكر»، و«التجار»، و«الرعية». ولعل مثال حاجي خليفة موافق لمثال الدَّوَّاني، غير أن المزارعين يشغلون فيه الطبقة الرابعة، فاستُبدِلَ بهم هنا جماهيرُ الكادحين من العامة. والعلماء يشبهون الدم، وهم القلب؛ أي إنهم «الروح الحيواني»، وهم أهل الشريعة وأهل الحقيقة. وأهل الحقيقة هؤلاء يماثلون «عرفاء الحقيقة» عند الدَّوَّاني[١١]، وهم يمنحون العامةَ علمهم إما بطريق مباشر وإما بطريق غير مباشر. ولما كان «الروح الحيواني» هو سبب وجود الجسم وبقائه، فكذلك العلم هو سبب وجود المجتمع وبقائه[١٢]. علىٰ أن الدَّوَّاني يدرج الفلاسفةَ في الطبقة الأولىٰ، في حين يقصرها حاجي خليفة علىٰ العلماء والصوفية.

والطبقات الأربع تجري فيما بينها -بوصفها «مدنية بالطبع»- علىٰ سنة المصالح المتبادلة. وإذا كان الأمر كذلك، فسيبقىٰ التنظيم الاجتماعي صحيحًا، و«إهاب» الدولة معافىٰ ما بقي ثمة توازن.

وينطبق مثل هذا التشبيه علىٰ الطبقات الثلاث الأخرىٰ. وقد ناقش حاجي خليفة -في إطار هذه الممارسة النظرية- اعتلال الحالة الراهنة، وعزاه إلىٰ

---

(٩) شرح بيرْنَوَرْ «رجال» علىٰ أنها تجمع بين معنىٰ «ساسة» ومعنىٰ «جنود» (السابق، ص١١٩، حاشية ٣).

(١٠) حرفيًا: «مال».

(١١) انظر الفصل العاشر، ص٢٢٠ وما بعدها.

(١٢) راجع «دستور»، ص١٢٠.

الأسباب نفسها التي ذكرها سلفاه: الضرائب الباهظة وما استتبعته من ظلم العامة، والاتجار ببيع الوظائف بغية أن يَثرَىٰ الأفراد علىٰ حساب الجمهور. ويحدث هذا معالنةً علىٰ الرغم من أنه أمر مستقبح ينكره القانون الطبيعي[١٣] والشريعة، كما أنه يخالف مقتضىٰ العدل والعقل[١٤]. وإذا كان من لا إيمان عنده من الملوك ينكر هذا الصنيع لما ينطوي عليه من ظلم، فما أحرىٰ أن يتوب المسلمون -وقد أوتوا شريعة إلهية- عن هذا الأمر، وأن يعدلوا! فالواجب ألا يُتَّجر بالوظائف بعد اليوم، وأن تُخَفَّض الضرائب، وإلا أفضت لعنةُ مخالفة الشريعة، ومآثمُ الظلم والقهر والعنف بالإمبراطورية إلىٰ هلاك محقق[١٥].

وقد خُصص ثاني فصول الكتاب للجيش، وثمة حاشية مهمة علىٰ هامش مخطوطة لايبسيك (Leipzig) تنص علىٰ أنه عقب مرحلة الثبات يزيد الجيش من قوته، ويكثر المرتزقة باحثين عن زيادة الأجور، وهذا يقتضي مراقبة عن كَثَبٍ لكيلا يمتد الفساد إلىٰ الطبقات الأخرىٰ. وفي الوقت نفسه يرىٰ المؤلف أن الجيش يجب أن يبقىٰ علىٰ قوته الحالية، مع تخفيض الرواتب، وأن هناك طرقًا ووسائل لتحقيق الأمرين، غير أنها لا يمكن أن تناقَش كتابةً، وعلىٰ الحاكم أن يستعمل سلطته لتحقيق هذه الغاية، فالدين والدولة كلاهما بحاجة إلىٰ هذا الإجراء[١٦].

وفي الفصل الثالث دراسة للموارد المالية، عوَّل فيها المؤلف مرة أخرىٰ علىٰ مشابهة الجسم الإنساني: فالنفس العاقلة هي السلطان كما سبق، والملكة العقلية يمثلها الوزير، في حين تتمثل ملكة الفهم في المفتي، وهكذا دَوَالَيْكَ في جميع الدرجات والمراتب التي تتضمنها البنية الهرمية الإدارية. وليس علىٰ أعضاء هذه البنية إلا أن يعملوا في انسجام حتىٰ يفضي ذلك إلىٰ تدفق المال العام وتوزيعه. ويلزم أن يكون الموظفون في الغاية من العفة لحماية الناس من

---

(١٣) حرفيًا: «قانون العقل».

(١٤) راجع «دستور»، ص١٢١ وما بعدها.

(١٥) المرجع السابق، ص١٢٤.

(١٦) المرجع السابق، ص١٢٤ وما بعدها، مع أرقام تفصيلية عن قوة الجيش ورواتبه.

القهر والظلم والفقر. فإذا ما ضَعُفت هذه القوىٰ، اضطرب النظام وبدأ الانهيار. ويصحب هذا الانهيارَ -كما ذهب إلىٰ ذلك ابن خلدون- السَّرَفُ والركون إلىٰ الراحة. وأول من يُصاب بذلك رجال الحكم، ثم الطبقات الوسطىٰ، وينتهي الأمر إلىٰ زيادة النفقة بما لا يتناسب مع مقدار الدخل. ويبرهن حاجي خليفة علىٰ ذلك بعوائد الخزانة من الإيرادات والنفقات التي تدل علىٰ أنه في المرحلة الثالثة للدولة، وهي مرحلة الشيخوخة والانهيار، تربو النفقات -في اطراد- علىٰ الإيرادات، ثم يستنبط من هذه الملاحظة العامة أن التوازن الضروري لا يمكن استعادته في يسر. ولما كان رجال المال [خبراء الاقتصاد] يقولون باستحالة استعادته مطلقًا، فليس بدٌّ -في رأيه- من تدخل قويٍّ من صاحب السلطة؛ يعني السلطان.

وكذلك دعا المؤلف إلىٰ اتخاذ بعض التدابير التي يُرجىٰ منها الحد من هذا التدهور، ولو لبعض الوقت: وأول ذلك أنه يجب علىٰ الحاكم القوي أن يجبر الناس علىٰ الالتزام بالقانون. ولما كان أهل الفضل يعتقدون أن الله هو حاكم العالم، وأن السلطان ليس إلا خليفة له، فإنهم يكونون أسوة في مسلكهم وفي إنصافهم. وهم يصدرون عن عقل واحد وعن قلب واحد في إدارة شئون الدولة تمجيدًا لله وتعظيمًا. ولم يكن حاجي خليفة يعني بـ «أهل الفضل» الوزراء ومساعديهم فحسب، ولكن العلماءَ والصوفيةَ أيضًا، الذين يشكلون الطبقة الأولىٰ التي يُختار منها المسئولون في العادة. وثالث الأمور أن يتآزر قادة الجيش -وهم العالمون بالأحوال- من أجل نصرة الحق والعدل، وإذا لزم الأمر، فسيُنحُّون ظَلَمَةَ الولاة عن أماكنهم بالقوة، ويُسْدُون بذلك خدمة للدين وللدولة جميعًا. وفي الختام ينبغي أن يتعاون الوزراء علىٰ تحقيق العدالة، وإذا استعانوا بالجيش فسيقللون من النفقات. غير أن حاجي خليفة قد أبدىٰ أسفه لتعذر تحقيق هذا المطلب الأخير؛ نظرًا لانعدام الأكْفياء من الرجال، ولأن أكثر الناس ليسوا بذاك لأنهم أصحاب هوًىٰ. ولقد يبدو أن قوله: إن الحل -في زمان تأليف الكتاب- هو وجود رجل قوي أشبهُ بنصيحة يائس، لولا أنه أردفها بالمقترحات الآتية:

(١) الحد من النفقات في الوظائف الكبرىٰ في الدولة.

(٢) أن يتولىٰ المناصبَ المهمةَ أهلُ الصلاح من ذوي الإيثار والفهم، وبهذا يمكن تخفيض الإفراط في النفقة في بضع سنوات.

(٣) إلغاء الضرائب أو تخفيضها -علىٰ الأقل- تخفيفًا للأعباء المالية التي تثقل كاهل الناس.

(٤) استبقاء الصالحين في وظائفهم لمدة طويلة، وحظر بيع الوظائف أو شرائها.

(٥) إنزال عقوبة شديدة بمن يظلمون الناس. فإذا تحقق ذلك، فسيستعيد الناس قوتهم في سنوات قليلة، وستنعم الإمبراطورية بالرخاء.

وهو يعزي نفسه (وكذلك السلطان، إن كان يظن أن هذا الكتاب سيبلغه) بأن هذه الصِّعاب ليست بِدْعًا، وأن سبيل علاج التمرد والتنافس في الولايات وعلىٰ السلطة كان -فيما مضىٰ- باتخاذ التدابير المناسبة التي تُسعدها معونةُ الله[١٧].

وفي الختام ينتهي حاجي خليفة إلىٰ بعض النتائج: فهناك عدة وسائل لتصحيح الموقف الراهن، ممكنة التطبيق من وجه، ومُحَالتُه من وجه آخر. وأول ذلك -مرة أخرىٰ- «رجل السيف [القوة]»، الذي سيحمل الناس حملا علىٰ طاعة القانون. والأمر الثاني أن الباديشاه [الملك] الحقيقي هو الذي يحكم العالم، وبيده المال والجيش والعباد، وليس الحاكم من الناس إلا خليفة له. وأولئك الذين يعتقدون ذلك سوف يخدمون الظلم[١٨]، وسيديرون شئون الدولة -وقد اجتمعوا قلبًا وعقلا- حبًّا لله وإجلالا له، فتتماسك أركانها[١٩]. وما تلا ذلك من مقترحات تكرار لما مضىٰ. ثم يختم كلامه بدعوة الوزراء ومساعديهم

---

(١٧) المرجع السابق، ص١٢٦ وما بعدها. مع أرقام النفقات.

(١٨) [هذه عبارة الأصل "Those who think so will serve injustice"، ولعله سبق قلم أو خطأ طباعي، والصواب -كما يدل عليه السياق- «العدل» (justice) .(**المترجمان**)].

(١٩) «دستور»، ص١٢٩. وهو يكرر الاقتراحات والتحذيرات السابقة.

إلىٰ التصرف وفقًا للشرع المقدس ليعينهم الله علىٰ الانتصار علىٰ أعداء الدولة. فإذا ما فعلوا ذلك، وجَرَوْا علىٰ مقتضىٰ الشرع والعقل، فسوف يحققون للدولة اتساقًا مع السنة الوجودية[٢٠].

ولعلنا نتساءل -وقد وقفنا علىٰ هذه الآمال الصالحة وعلىٰ هذا التقييم الواقعي للموقف السياسي- عن مراد المؤلف: أكان يتوقع أن كلامه سيبلغ السلطان، وأنه سينزل منه منزلة الرضا حتىٰ يحمله ذلك علىٰ الأخذ بالنصيحة؟ ينقل بِيرْنَوَرْ عن حاجي خليفة قوله: «**قد علمت أنه لا سبيل إلىٰ درك مقصودي، فلم أُعنِّ نفسي بالمزيد، ولعل ملكًا يأتي في قابل الأيام لينظر في هذه النصيحة معتبرًا، ويعمل بما فيها، فيجني ثمار ذلك نَضِرةً يانعة**»[٢١]. والواقع أن سلطان ذلك الزمان قد اطلع علىٰ هذا الكتاب، وأُخبر مؤلفه بذلك.

أكان من الممكن أن تصحو ضمائر رجال الحكم، فينتبهوا لهذا الخطر المحدِق بالدولة؟ أيكون لدعوتهم إلىٰ الامتثال للشريعة صدًىٰ في قلوبهم؟ يبدو أن حاجي خليفة كان يعتقد ذلك ويرجوه، ولكن دعوته إلىٰ استعمال القوة، وإلىٰ إعمال سيف الرجل ذي البأس، خليقة أن تحملنا علىٰ الشك. ولعلنا أحرياء ألا نطمع كثيرًا في تحقيق مراده إذا لم تكن الدعويان قد صدرتا معًا. والحق أن هذا التوليف يذكرنا برأي ابن خلدون في أن الدعوة الدينية لا يكتب لها النجاح إلا أن تعتضد بالعصبية. وإن شئت قلت: لا تكون السلطة الروحية قوة حقيقية إلا إذا دعمتها قوة حربية وجبر للأفراد، فاجتماع الأمرين هو الذي يكفل للحكومة النجح في تحقيق الخير للعباد وللبلاد.

وخلاصة القول أننا إذا قارنا كتاب حاجي خليفة بكتابي سلفيْه، فسوف نرىٰ إرثًا مزدوجًا عظيمًا يُطبَّق علىٰ مشكلات زمانه[٢٢].

---

(٢٠) المرجع السابق، ص١٣٢.

(٢١) المرجع السابق، ص١١٥.

(٢٢) بين المؤلفين الثلاثة تشابه ظاهر في تقييمهم للوضع، وكذلك في مقترحاتهم العملية لإيقاف الانهيار بإجراء إصلاحات قوية. علىٰ أن الطابع الخاص لعمله، حيث يبدو الإرث المزدوج، مذكور في ص٢٢٧.

كشاف عام

(أ)

(ب)

(ت)

(ث)

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

(ذ)

(ر)

(ز)

(س)

(ش)

(ص)

(ط)

(ظ)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

nama-center.com
info@nama-center.com

المؤلف:

إرڤن روزنتال

هو إرفن إيزاك جاكوب روزنتال (١٩٠٤-١٩٩١م) (Erwin I. J. Rosenthal)، مستشرقٌ ألمانيُّ الأصل، وُلد في الثامن عشر من سبتمبر سنة ١٩٠٤م بمدينة هيلبرون الألمانية لأسرةٍ يهوديةٍ، وتلقّى تعليمَهُ في جامعة هايدلبرج، ثم في جامعة برلين، حيث توفر على دراسة اللغات الشرقية: كالعربية والآرامية. وعقب حصولِهِ على درجة الدكتوراه، آثر الهجرةَ إلى لندن سنة ١٩٣٣م، حيث عمل محاضرًا للكتابات والنقوش العبرية والسامية الشمالية بكلية لندن الجامعية (University College London)، ثم بجامعة مانشيستر (Manchester)، وجعل يترقى في الدرجات الجامعية حتى شغل درجة الأستاذية بجامعة كامبريدج (Cambridge).

من أبرز أعماله:

- الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطى (١٩٥٨م)
- اليهودية والإسلام (١٩٦١م)
- الإسلام في الدولة القومية الحديثة (١٩٦٦م)

لماذا هذا الكتاب ؟

يمثِّل هذا الكتاب في تقديرنا واسطةَ العِقْد في الجهود العلمية الوافرة التي بذلها روزنتال ، فلا جرم ظلَّ هذا الكتابُ مدةً طويلةً هو المرجع الأول لمن أراد الإلمام بالملامح الأساسية للفكر السياسي الإسلامي ، والوقوف على عناصره المكوِّنة ، ومعرفة ما طرأ على فنونه المختلفة من ألوان التطور .

وعلى الرغم من تشكيك الدكتور حامد ربيع -رحمه الله- في صدق بواعث روزنتال واتهامه له بالتحيز إلى ديانته اليهودية ، فلم يكن بوسعه إلا أن يُقِرَّ بالمكانة المرجعية الممتازة التي احتلها هذا الكتابُ ؛ حيث قال قبل أربعة عقود : «إننا إذا أردنا أن نبحث عن عرض علمي للفكر السياسي الإسلامي في واقعه العربي ، لما وجدنا سوى موقف ندين به لعالم يهودي ، أي «روزنتال» . فقط في ذلك المؤلَّف نستطيع أن نجد عرضًا كاملًا بطريقة علمية تأبى إلا التحليل الوضعي المحايد ولو شكليًا لمختلف عناصر الفكر السياسي الإسلامي» .



الثمن: ١٨,٥ دولار
أو ما يعادلها

9 789961 982730